GIORGIO COLLI

O NASCIMENTO DA FILOSOFIA

Tradução:
Federico Carotti

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UNICAMP

Colli, Giorgio
C69n O nascimento da filosofia / Giorgio Colli; tradução Federico Carotti. -- 2.ed. -- Campinas : Editora da UNICAMP, 1992.
2.ed. (Coleção Repertórios)

Tradução de : La nascita della filosofia.

1. Filosofia. I. Título.

ISBN: 85-268-0127-9 20. CDD - 100

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Coleção Repertórios

Copyright © 1975 Adelphi Edizioni S.P.A. Milano

Projeto gráfico
Camila Cesarino Costa
Eliana Kestenbaum

Revisão
Niuza Maria Gonçalves

1992
Editora da Unicamp
Rua Cecílio Feltrin, 253
Cidade Universitária – Barão Geraldo
CEP 13084-110 – Campinas – SP – Brasil
Tel.: (0192) 39.3720
Fax: (0192) 39.3157

... o rei do templo,
Apolo o oblíquo,
capta a visão
através do mais direto
dos confidentes, o olhar
que conhece todas as coisas.
As mentiras ele não acolhe,
deus e homem não o enganam
com obras nem desígnios.

SUMÁRIO

I. A loucura é a fonte da sabedoria 9

II. A senhora do labirinto 19

III. O deus da adivinhação 31

IV. O desafio do enigma 41

V. O "pathos" do oculto 51

VI. Misticismo e dialética 61

VII. A razão destrutiva 71

VIII. Agonismo e retórica 81

IX. Filosofia como literatura 91

I

A LOUCURA É A FONTE DA SABEDORIA

As origens da filosofia grega — e, portanto, de todo o pensamento ocidental — são misteriosas. Segundo a tradição erudita, a filosofia nasce com Tales e Anaximandro; no século XIX, buscaram-se suas origens mais remotas em lendários contatos com as culturas orientais, com o pensamento egípcio e o indiano. Por essa via não foi possível comprovar coisa alguma, só se conseguiram estabelecer analogias e paralelismos. Na verdade, o tempo das origens da filosofia grega está muito mais próximo de nós. Platão chama "filosofia" — o amor à sabedoria — à própria busca, à própria atividade educativa, ligada a uma expressão escrita, à forma literária do diálogo. E Platão olha reverente o passado, um mundo em que existiram os verdadeiros "sábios". Por outro lado, a filosofia posterior, a nossa filosofia, é apenas uma continuação, um desenvolvimento da

forma literária introduzida por Platão; contudo, esta surge como fenômeno de decadência, na medida em que "o amor à sabedoria" está mais abaixo da "sabedoria". O amor à sabedoria, para Platão, não significava de fato a aspiração a algo nunca atingido, mas sim uma tendência a recuperar aquilo que já fora realizado e vivido.

Portanto, não há um desenvolvimento contínuo, homogêneo, da sabedoria à filosofia. O que dá origem a esta última é uma reforma expressiva, é a intervenção de uma nova forma literária, um filtro através do qual condiciona-se o conhecimento de todo o precedente. A tradição, em grande parte oral, da sabedoria, já obscura e escassa pela distância dos tempos, já evanescente e tênue para o próprio Platão, mostra-se, a nossos olhos, francamente falsificada pela inserção da literatura filosófica. Por outro lado, é muito incerta a extensão temporal dessa época da sabedoria: nela está compreendida a chamada idade pré-socrática, ou seja, os séculos V e VI a.C., mas a origem mais distante nos escapa. É preciso recorrer à mais remota tradição da poesia e da religião grega, mas a interpretação dos dados não pode deixar de ser filosófica. Deve-se configurar, mesmo que de modo hipotético, uma interpretação do tipo daquela proposta por Nietzsche para expor a origem da tragédia. Quando um grande fenômeno oferece uma documentação histórica suficiente apenas em sua parte final, só resta a tentativa de interpolar, no que se refere a sua totalidade, cer-

tas imagens e conceitos, escolhidos e entendidos como símbolos na tradição religiosa. Nietzsche parte, como se sabe, das imagens de dois deuses gregos, Dionísio e Apolo, e, aprofundando estética e metafisicamente os conceitos de dionisíaco e apolíneo, esboça, em primeiro lugar, uma doutrina sobre o surgimento e a decadência da tragédia grega; depois, uma interpretação geral da grecidade e até uma nova visão de mundo. Assim, igual perspectiva parece abrir-se quando se considera, em vez do nascimento da tragédia, a origem da sabedoria.

São ainda os mesmos deuses, Apolo e Dionísio, que se encontram no retroceder ao longo das sendas da sabedoria grega. Mas, nessa esfera, a caracterização de Nietzsche deve ser modificada; além disso, a prioridade deve ser concedida a Apolo, e não a Dionísio. De fato, se cabe atribuir a alguém o domínio sobre a sabedoria, é ao deus de Delfos. Em Delfos se manifesta a vocação dos gregos para o conhecimento: sábio não é o rico em experiências, o que sobressai em habilidade técnica, destreza, expedientes, tal como ocorre na idade homérica. Odisseu não é um sábio. Sábio é quem lança a luz na obscuridade, desfaz os nós, manifesta o desconhecido, determina o incerto. Para essa civilização arcaica, o conhecimento do futuro do homem e do mundo pertence à sabedoria. Apolo simboliza esse olho penetrante, seu culto celebra a sabedoria. Mas o fato de ser Delfos uma imagem unificadora, uma abrevia-

tura da própria Grécia, indica algo mais, isto é, que o conhecimento foi, para os gregos, o valor máximo da vida. Outros povos conheceram, exaltaram a arte divinatória, mas nenhum povo a elevou a símbolo decisivo, pelo qual, no mais alto grau, a potência exprime-se em conhecimento, como aconteceu entre os gregos. Em todo o território helênico, existiram santuários destinados à adivinhação; esta se manteve como um elemento decisivo na vida pública, política dos gregos. E sobretudo o aspecto teorético ligado à adivinhação é característico dos gregos. Adivinhar implica conhecer o futuro e manifestar, comunicar tal conhecimento. Isso ocorre através da palavra do deus, do oráculo. Na palavra, manifesta-se ao homem a sabedoria do deus, e a forma, a ordem, o nexo em que se apresentam as palavras revela que não se tratam de palavras humanas, e sim de palavras divinas. Daí o caráter exterior do oráculo: a ambigüidade, a obscuridade, as alusões de árdua decifração, a incerteza.

O deus, portanto, conhece o porvir, manifesta-o ao homem, mas parece não querer que este o compreenda. Há um elemento de maldade, de crueldade na imagem de Apolo, que se reflete na comunicação da sabedoria. E, de fato, diz Heráclito, um sábio: "O senhor, a quem pertence o oráculo que está em Delfos, não diz nem oculta, mas acena". Diante desses nexos, a significação que Nietzsche atribui a Apolo mostra-se insuficiente. Segundo Nietzsche, Apolo é o símbolo do

mundo como aparência, na esteira do conceito schopenhaueriano de representação. Esta aparência é, ao mesmo tempo, bela e ilusória, e por isso a obra de Apolo é essencialmente o mundo da arte, entendido como libertação, mesmo que ilusória, do terrível conhecimento dionisíaco, da intuição da dor do mundo. Contra esta perspectiva de Nietzsche, se considerada como chave interpretativa da Grécia, pode-se, antes de mais nada, objetar que a contraposição entre Apolo e Dionísio, como entre arte e conhecimento, não corresponde a muitos e importantes testemunhos históricos referentes a esses dois deuses. Dissemos que a esfera do conhecimento e da sabedoria liga-se com muito mais naturalidade a Apolo do que a Dionísio. Falar de Dionísio como o deus do conhecimento e da verdade, entendidos estritamente como intuições de uma angústia radical, significa pressupor na Grécia um Schopenhauer que lá não existiu. Dionísio associa-se, antes, ao conhecimento enquanto divindade eleusina: de fato, a iniciação aos mistérios de Elêusis culminava numa "epopsia", numa visão mística de beatitude e purificação, que de certa forma pode ser chamada de conhecimento. No entanto, o êxtase dos mistérios, na medida em que é alcançado através de um despojamento completo das condições do indivíduo, na medida em que nele o sujeito cognoscente não se distingue do objeto conhecido, deve ser considerado como o pressuposto do conhecimento, e não o próprio conheci-

mento. Pelo contrário, o conhecimento e a sabedoria manifestam-se por meio da palavra, e é em Delfos que é proferida a palavra divina, é Apolo, e certamente não Dionísio, que fala pela sacerdotisa.

Ao delinear o conceito de apolíneo, Nietzsche considerou o senhor das artes, o deus luminoso, do esplendor solar, aspectos autênticos de Apolo, mas parciais e unilaterais. Outros aspectos do deus ampliam seu significado e ligam-no à esfera da sabedoria. Antes de mais nada, um elemento de natureza terrível, de ferocidade. A própria etimologia de Apolo, segundo os gregos, sugere o sentido de "o destruidor total". É sob essa figura que o deus se apresenta no começo da *Ilíada*, onde suas flechas levam a doença e a morte ao campo dos aqueus. Não a morte imediata, direta, mas a morte pela doença. O atributo do deus, o arco, arma asiática, alude a uma ação indireta, mediada, protelada. Aqui toca-se o aspecto da crueldade, ao qual se acenou a propósito da obscuridade do oráculo: a destruição, a violência protelada é típica de Apolo. E, com efeito, entre os epítetos de Apolo, encontramos o de "aquele que golpeia a distância", "aquele que age a distância". Por ora não é clara a ligação entre essas características do deus — ação a distância, destrutividade, terribilidade, crueldade — e o configurar-se da sabedoria grega. Mas a palavra de Apolo é uma expressão em que se manifesta um conhecimento; seguindo os modos como as pala-

vras da adivinhação na Grécia primitiva reúnem-se em discursos, desenvolvem-se em discussões, elaboram-se no abstrato da razão, será possível entender esses aspectos da figura de Apolo como símbolos iluminadores de todo o fenômeno da sabedoria.

Outro elemento frágil na interpretação de Nietzsche está em apresentar os impulsos apolíneo e dionisíaco como antitéticos. Os estudos mais recentes sobre a religião grega ressaltaram uma origem asiática e nórdica do culto de Apolo. Aqui surge uma nova relação entre Apolo e a sabedoria. Um fragmento de Aristóteles nos informa que Pitágoras — justamente um sábio — foi denominado pelos crotoniatas como Apolo hiperbóreo. Os hiperbóreos eram, para os gregos, um povo fabuloso do extremo norte. Daí parece provir o caráter místico, extático, de Apolo, manifestando-se no arrebatamento da pítia, nas palavras delirantes do oráculo délfico. Nas planícies nórdicas e da Ásia central atesta-se uma longa persistência do xamanismo, uma técnica particular de êxtase. Os xamãs atingem uma exaltação mística, uma condição extática, na qual são capazes de executar curas milagrosas, ver o futuro e profetizar.

Este é o pano de fundo do culto délfico de Apolo. Uma passagem célebre e decisiva de Platão nos ilumina a esse respeito. Trata-se do discurso sobre a "mania", sobre a loucura, que Sócrates desenvolve no *Fedro*. Logo no início, contrapõe-se a loucura à moderação, ao autocontrole,

e, numa inversão paradoxal para nós, modernos, exalta-se a primeira como superior e divina. Diz o texto: "os maiores dentre os bens chegam a nós por meio da loucura, que é concedida por um dom divino... de fato, a profetisa de Delfos e a sacerdotisa de Dodona, enquanto possuídas pela loucura, proporcionaram à Grécia muitas e belas coisas, tanto para os indivíduos como para a comunidade". Coloca-se em evidência, portanto, desde o início, a ligação entre "mania" e Apolo. Em seguida, distinguem-se quatro tipos de loucura: a profética, a dos mistérios, a poética e a erótica, as duas últimas variantes das duas primeiras. A loucura profética e a dos mistérios são inspiradas por Apolo ou por Dionísio (ainda que este último não seja citado por Platão). No *Fedro*, em primeiro plano está a "mania" profética, tanto que, para Platão, a natureza divina e decisiva da "mania" é atestada pelo fato de essa mania constituir o fundamento do culto délfico. Platão funda seu juízo numa etimologia: a "mântica", isto é, a arte divinatória, deriva de "mania" e é sua expressão mais autêntica. Portanto, a perspectiva de Nietzsche deve ser não só ampliada, mas também modificada. Apolo não é o deus da medida, da harmonia, mas do arrebatamento, da loucura. Nietzsche considera a loucura pertinente apenas a Dionísio e, além disso, delimita-a como embriaguez. Aqui, uma testemunha com o peso de Platão sugere-nos, pelo contrário, que Apolo e Dionísio possuem uma afinidade

fundamental, justamente no terreno da "mania"; juntos, eles esgotam a esfera da loucura, e não faltam bases para formular a hipótese — atribuindo a palavra e o conhecimento a Apolo, e a imediatez da vida a Dionísio — de que a loucura poética é obra do primeiro, e a erótica, do segundo.

Concluindo, se uma pesquisa sobre as origens da sabedoria na Grécia arcaica leva-nos em direção ao oráculo délfico, ao significado complexo do deus Apolo, a "mania" mostra-se-nos ainda mais primordial, pano de fundo do fenômeno da adivinhação. A loucura é a matriz da sabedoria.

II
A SENHORA DO LABIRINTO

Existe algo que antecede a loucura: o mito remete a uma origem mais remota. Aqui o emaranhado de símbolos é inextricável, e deve-se deixar de lado a pretensão de descobrir uma decifração unívoca. A única abordagem do obscuro problema é uma crítica cronológica do mito, em busca de um fundo primordial, da raiz mais distante desse pululante manifestar-se de uma vida nascente dos deuses. Cinco séculos antes que o culto de Apolo fosse introduzido em Delfos, pouco depois da metade do segundo milênio a.C., naquele lendário mundo minóico-micênico alongado em direção a Creta, deve-se procurar, como recentemente se vem supondo com uma insistência cada vez maior, a origem do culto de Dionísio. Pausânias fala de um Dionísio cretense, em cujo recinto sagrado de Argos o próprio deus sepultou Ariadne, ao morrer.

Ariadne, portanto, é mulher, mas também é deusa, segundo um testemunho escrito realmente primordial, "a senhora do Labirinto". Esta dupla natureza, humana e divina, de Ariadne, esta sua ambigüidade radical, atrai-nos para uma interpretação simbólica daquele que é, talvez, o mais antigo mito grego, o mito cretense de Minos, Pasífae, o Minotauro, Dédalo, Teseu, Ariadne e Dionísio. Ariadne é a única figura feminina que o mito grego em geral apresenta ligada a Dionísio de modo explícito e direto, como sua esposa. O vínculo tem raízes distantes, e Hesíodo diz: "Dionísio dos cabelos de ouro tomou como sua esposa florescente a loura Ariadne, filha de Minos, que o Crônida tornou imortal e sem velhice", onde também se alude à duplicidade de Ariadne, mulher e deusa. Dionísio está ligado a todas as mulheres, mas nunca a uma em particular, exceto Ariadne. Em outro lugar, acena-se à relação entre Dionísio e uma divindade feminina, mas apenas de modo indireto e alusivo, para que não transpareça uma ligação sexual. Assim, na tradição eleusina, Dionísio se apresenta ao lado de Koré (que não é somente a filha de Demétria, mas freqüentemente significa, nas fontes órficas, a divindade feminina virgem em geral, por exemplo Palas Atena ou Artemis), mas o vínculo sexual entre ambos deriva apenas de seu desdobramento no mundo dos Ínferos, onde Dionísio aparece como Hades (assim declara Heráclito) e Koré como Perséfone. Hades desfruta Perséfone

através do rapto, da violência. No mito cretense, ao contrário, Dionísio é o esposo de Ariadne. Mas, como se sabe, não se trata de um matrimônio pacífico. Com efeito, diz Homero: "e viu a filha de Minos insidioso, a bela Ariadne, que uma vez Teseu conduziu de Creta à alta fortaleza de Atenas protegida pelos deuses, mas não a desfrutou: Artemis matou-a antes, baseada no testemunho de Dionísio, em Dia circundada pela corrente marinha". A passagem é decisiva para distinguir, de um lado, uma versão mais recente do mito — desenvolvida, por exemplo, por Catulo — segundo a qual Ariadne, abandonada por Teseu em Naxos (Dia), é recolhida por Dionísio (ou, em outra variante, é por ele raptada), ou seja, passa de uma vida humana a uma divina; e, de outro lado, uma versão mais antiga — sustentada não só por Homero e Hesíodo, como também pela origem cretense do vínculo Dionísio-Ariadne e pela distante notícia sobre a poderosíssima natureza divina desta última —, segundo a qual Ariadne abandona Dionísio por amor a Teseu, isto é, passa da vida divina à humana. Mas ao final prevalece Dionísio, sua acusação rege o castigo de Artemis: Ariadne morre como mulher e não é desfrutada por Teseu, vive como deusa.

Igualmente antigo é um outro elemento do mito, o Labirinto, cujo arquétipo pode ser egípcio, mas cuja relevância simbólica na lenda cretense é tipicamente grega. Aqui, a todas as interpretações modernas preferimos uma referência de

Platão, que no *Eutidemo* utiliza a expressão "lançados dentro de um labirinto", a propósito de uma inextricável complexidade dialética e racional. O Labirinto é obra de Dédalo, um ateniense, personagem apolíneo para o qual convergem, na esfera do mito, as capacidades inventivas do artesão que é também artista (o pai da escultura, segundo a tradição), e da sabedoria técnica que é também a primeira fórmula de um *logos* ainda imerso no intuir na imagem. Sua criação oscila entre o jogo artístico da beleza, estranho à esfera do útil — tal é a referência de Homero a "um lugar para a dança semelhante ao que Dédalo, na ampla Cnossos, inventou e construiu para Ariadne dos belos cabelos" —, e o artifício da mente, da razão nascente, para resolver uma sombria, mas concretíssima, experiência vital. Tal é a vaca de madeira que Dédalo construiu para Pasífae, mulher de Minos, para que ela pudesse satisfazer sua louca atração pelo touro sagrado. Ou ainda o novelo de lã, dado por Dédalo a Ariadne, com o qual Teseu pôde sair do Labirinto, após matar o Minotauro. Algo que ao mesmo tempo manifesta jogo e violência é, afinal, a obra mais ilustre de Dédalo, o Labirinto. O fruto dos amores de Pasífae, o Minotauro, foi lá dentro encerrado por Minos. Que por trás da figura do Minotauro esconda-se Dionísio, é uma hipótese já exposta: o Minotauro é representado como um homem com a cabeça de touro, e sabe-se que Dionísio teve uma configuração taurina e

que nos cortejos dionisíacos o deus aparecia como um homem com máscara de animal, freqüentemente um touro.

O Labirinto, então, apresenta-se como criação humana, do artista e do inventor, do homem do conhecimento, do indivíduo apolíneo, mas a serviço de Dionísio, do animal-deus. Minos é o braço secular dessa divindade bestial. A forma geométrica do Labirinto, com sua insondável complexidade, inventada por um jogo bizarro e perverso do intelecto, alude a uma perdição, a um perigo mortal que insidia o homem, quando este se arrisca a enfrentar o deus-animal. Dionísio faz com que o homem construa uma armadilha, na qual ele morrerá justamente quando tem a ilusão de atacar o deus. Mais adiante, teremos ocasião de falar do enigma, o equivalente na esfera apolínea do que é o Labirinto na esfera dionisíaca: o conflito homem-deus, que na visibilidade é representado simbolicamente pelo Labirinto, na sua transposição interior e abstrata encontra seu símbolo no enigma. Mas como arquétipo, como fenômeno primordial, o Labirinto só pode prefigurar o "logos", a razão. O que mais, além do "logos", é produto do homem, no qual ele se perde, vai à ruína? O deus mandou construir o Labirinto para dobrar o homem, para reconduzi-lo à animalidade; Teseu, porém, usará o Labirinto e o domínio sobre o Labirinto que lhe oferece a mulher-deusa para derrotar o animal-deus. Tudo isso pode ser expresso nos termos de Schopenhauer: a razão

está a serviço da animalidade, da vontade de viver; mas pela razão alcança-se o conhecimento da dor e do meio de derrotar a dor, isto é, a negação da vontade de viver.

Vários elementos da tradição associam Teseu e Dédalo ao culto de Apolo, fazem-nos devotos do deus délfico. Não se pode deixar de notar que uma relação com Apolo — ainda que o deus nunca seja nomeado no mito — apresenta-se justamente nos dois personagens contrapostos a Dionísio, o deus remoto e silenciado a que se referem os seus ministros, Minos e o Minotauro. Se antes tentamos atenuar a polaridade entre Apolo e Dionísio através do elemento, comum a ambos, da "mania", e na esfera da palavra e do conhecimento o segundo foi subordinado ao primeiro, aqui, no mito cretense, pelo contrário, ressurge uma aguda oposição entre os dois deuses, mas num sentido muito diferente do que entendia Nietzsche. Aqui, Apolo aparece dominado por Dionísio, na medida em que a atmosfera da divindade em que está imerso o mito não é a do conhecimento, mas a da crua animalidade. Encontramos um Dionísio sem brandura, sem amizade pelo homem, isto é, desprovido de uma das características essenciais do Dionísio posterior, deus que liberta e redime. O redentor, ao contrário, é Teseu, que em si não tem nada de dionisíaco, que concede ao homem uma vida heróica, reivindicando o indivíduo contra a natureza, a competição contra o instinto cego, a excelên-

cia da vitória contra a raivosa, indiferenciada divindade animal. Por trás dele está Apolo, cujo arco, paradoxalmente, desta vez é benigno para os homens. E, de fato, Teseu, ao voltar para Atenas, depois de ter perdido, ou abandonado, Ariadne em Naxos, desembarca em Delos — ilha consagrada a Apolo —, sacrifica ao deus e celebra a vitória sobre o Minotauro com uma dança apolínea, de figuras tortuosas à maneira do Labirinto, chamada "a grua" pelos habitantes de Delos, que a praticavam ainda nos tempos de Plutarco.

Mas, se foi Teseu quem triunfou sobre o Minotauro, não deveríamos dizer que o mito cretense alude a um predomínio de Apolo sobre Dionísio? Essa aparência é contrariada pelo significado profundo da personagem de Ariadne. Unida a Dionísio como deusa labiríntica e obscuramente primitiva, Ariadne reaparece no mito como mulher, filha de Pasífae e irmã de Fedra — logo, expressão da violência elementar e do instinto animal. E também do caráter fragmentário e inconstante da vida imediata, visto que Ariadne abandona o deus pelo homem. O símbolo que salva o homem é o fio do "logos", da necessidade racional: justamente a descontínua Ariadne renega a divindade animal que traz em si mesma, fornecendo ao herói a continuidade, entregando-se ela mesma à continuidade, para fazer triunfar o indivíduo permanente, para redimir o homem da cegueira do deus-animal. O triunfo do homem é breve, porque os deuses

imediatamente destroem qualquer pretensão de continuidade do homem, tanto no mito mais recente, através da paradoxal, avessa e rapidíssima sociedade de Teseu com Ariadne, abandonada em Naxos, quanto no mito primordial, pela intervenção súbita e trágica de Artemis, que mata a mulher Ariadne e restitui a Dionísio — desfeita a ilusão humana — a esposa imortal e sem velhice. O deus-animal se mantém vencedor.

Assim como, veremos, Apolo atrai o homem para a envolvente rede do enigma, Dionísio o enreda — num jogo inebriante — nos meandros do Labirinto, emblema do "logos". Em ambos os casos, o jogo se transforma em trágico desafio, em perigo mortal do qual se podem salvar, mas sem arrogância, apenas o sábio e o herói.

Passam-se alguns séculos, desde o fundo tenebroso do mito cretense, e abranda-se a figura de Dionísio, estendendo-se mais benignamente em direção à esfera humana. A natureza do deus continua cruel, mas, em vez de se manifestar numa ferocidade imediata, ávida de sangue e de posse animal, encontra também um semblante que é apenas humano, no sentimento e na efusão mística, na música e na poesia. Esse abrandamento de Dionísio adota no mito o nome de Orfeu. Mas, por trás dessa manifestação musical de Dionísio, está um acontecimento interior, arrebatador, a alucinação libertadora dos mistérios, a grande conquista mística do homem grego ar-

caico. Diz Píndaro dos mistérios eleusinos: "feliz é o homem que, tendo visto aquilo, entra sob a terra: conhece o fim da vida e conhece o princípio dado por Zeus". Quem revela "aquilo" — o indizível objeto que nos mistérios o homem encontra dentro de si — é Dionísio. Orfeu é seu cantor. Os mais antigos documentos órficos, papiros e tabuinhas funerárias dos séculos IV e III a.C., são uma tradução poética, acidental, não-literária, do evento dos mistérios, cujo produzir-se interior permaneceu oculto, subtraído a qualquer tradição, mas cujo quadro cênico, com os objetos rituais e os atos que o acompanhavam, podia ser restituído pelas palavras delirantes de uma poesia simbólica. Assombra a forma dramática assumida por alguns desses documentos órficos, quase como se, desde o princípio, pertencesse ao ritual dos mistérios, ou pelo menos o acompanhasse uma ação entre os personagens, uma representação sacra. Nas tabuinhas funerárias, encontramos um diálogo entre o iniciado e o iniciador aos mistérios: na progressão desse diálogo, projeta-se o reflexo da conquista da visão suprema. E talvez esse aspecto teatral, dramático, dos mistérios nos ofereça um outro caminho para explorar a origem da tragédia grega. Com tal hipótese concorda, aliás muito bem, a notícia de um processo contra Ésquilo, por ter profanado os mistérios eleusinos: como, a não ser por meio de suas tragédias, ter-lhe-ia sido possível esta ímpia divulgação?

Mediante a natureza dos símbolos que aparecem nesses documentos órficos, os atributos de Dionísio, as imagens e os objetos que acompanham o evento da iniciação, conseguimos chegar a uma visão mais benigna, redentora, de Dionísio. Aqui, a alusão é metafísica, paradoxalmente referida sem nenhum instrumento abstrato. Dionísio chama a si os homens inutilizando o mundo deles, esvaziando-o de qualquer consistência corpórea, de qualquer peso, rigor, continuidade, retirando qualquer realidade à individuação e aos fins dos indivíduos. E, nesses fragmentos órficos, Dionísio é um menino. Seus atributos são brinquedos: a bola e o pião. Um elemento lúdico também integra o modo como Apolo se manifesta aos homens, nas expressões da arte e da sabedoria, mas o jogo apolíneo diz respeito ao intelecto, à palavra, ao signo; já em Dionísio o jogo é imediatez, espontaneidade animal que goza de si mesma, e se cumpre na visibilidade, no máximo é confiança no acaso, como sugere o outro atributo órfico dos dados. Por fim, o símbolo mais difícil e profundo, citado num papiro órfico e reapresentado, muitos séculos depois, pelas fontes neoplatônicas: o espelho. Estas, quando depuradas de suas perspectivas doutrinais, ajudam-nos a decifrar o símbolo. Olhando-se no espelho, Dionísio, em vez de si mesmo, nele vê refletido o mundo. Portanto, esse mundo, os homens e as coisas desse mundo, não tem uma realidade em si, são apenas uma visão do deus. Só Dionísio

existe, nele tudo se anula: para viver, o homem deve voltar a ele, submergir no divino passado. E, de fato, nas tabuinhas órficas diz-se do iniciado que anseia pelo êxtase dos mistérios: "estou ressequido de sede e morro: mas dêem-me logo a fria água que jorra do pântano de Mnemosine". Esta, a memória, sacia a sede do homem, dá-lhe a vida, liberta-o da sede ardente da morte. Com a ajuda da memória, "serás um deus ao invés de um mortal". Memória, vida, deus são as conquistas dos mistérios, contra o esquecimento, a morte, o homem, que pertencem a esse mundo. Recuperando o abismo do passado, o homem se identifica com Dionísio.

Mas Orfeu é também um devoto de Apolo, e ao deus da lira remonta tudo o que na poesia órfica é teogonia, cosmogonia, imaginoso tecido de mitos divinos. A tradição mais antiga e mais difundida sobre a morte de Orfeu narra-nos que o cantor, após seu regresso do Hades, amargurado pela perda de Eurídice, renegou o culto de Dionísio, o deus que até então venerara, e dirigiu-se a Apolo. O deus ofendido puniu-o e fez com que fosse dilacerado pelas Mênades. Assim ressurge emblematicamente a polaridade entre Apolo e Dionísio: o dilaceramento de Orfeu alude a essa duplicidade interior, à alma do poeta, do sábio, possuída e rasgada pelos dois deuses. E, como no mito cretense, aqui Dionísio também prevalece sobre Apolo: a benignidade musical de Dionísio cede a sua crueldade de fundo. O desen-

rolar do mito recebe um selo imperioso de Dionísio, e em ambos os casos o fim é trágico, para a mulher e para o cantor. Dionísio, porém, como dizem Hesíodo e Píndaro, "dá muita alegria", ele é, segundo Homero, "uma fonte de exultação para os mortais".

III
O DEUS DA ADIVINHAÇÃO

Se a pesquisa sobre as origens da sabedoria conduz a Apolo e se a manifestação do deus, nessa esfera, dá-se através da "mania", então a loucura deverá ser considerada intrínseca à sabedoria grega, desde seu primeiro surgimento no fenômeno da adivinhação. E, de fato, é justamente um sábio, Heráclito, quem enuncia tal vínculo: "a Sibila com boca ensandecida diz, através do deus, coisas sem sorriso, nem ornamento, nem ungüento". Aqui se acentua o afastamento em relação à perspectiva de Nietzsche: não só a exaltação, a embriaguez são signos de Apolo, ainda antes que de Dionísio, como também, além disso, as características da expressão apolínea, "sem sorriso, nem ornamento, nem ungüento", parecem até antitéticas às postuladas por Nietzsche. Para ele, a visão apolínea do mundo funda-se no sonho, numa imagem ilusória, no véu multicolorido da

arte que esconde o horrendo abismo da vida. No Apolo de Nietzsche há um matiz decorativo, isto é, alegria, ornamento, perfume, justamente a antítese do que Heráclito atribui à expressão do deus.

É verdade, contudo, que Apolo é também o deus da arte. O que escapou a Nietzsche é a duplicidade da natureza de Apolo, sugerida pelas características, já lembradas, de violência protelada, de deus que golpeia a distância. Assim, como o mito de Dionísio dilacerado pelos Titãs é uma referência à separação de natureza, à heterogeneidade metafísica entre o mundo da multiplicidade e da individuação — que é o mundo do dilaceramento e da insuficiência — e o mundo da unidade divina, também a duplicidade intrínseca à natureza de Apolo atesta paralelamente, e numa representação mais abrangente, uma ruptura metafísica entre o mundo dos homens e o dos deuses. A palavra é o meio: ela vem da exaltação e da loucura, é o ponto em que a esfera divina, misteriosa e separada, entra em comunicação com a humana, manifesta-se na audibilidade, numa condição sensível. De lá, a palavra é projetada para este nosso mundo ilusório, trazendo a essa esfera heterogênea a multíplice ação de Apolo, por um lado como palavra oracular, com a carga de hostilidade de uma dura predição, de um conhecimento do áspero futuro, e, por outro lado, como manifestação e transfiguração jucunda, que se impõe às imagens terrestres e entretece-as na magia da arte. Essa

projeção da palavra de Apolo em nosso mundo é representada pelo mito grego com dois símbolos, com dois atributos do deus: o arco, que designa sua ação hostil, e a lira, designando sua ação benigna.

A sabedoria grega é uma exegese da ação hostil de Apolo. E a ruptura metafísica que está na base do mito grego é comentada pelos sábios: nosso mundo é a aparência de um mundo oculto, do mundo onde vivem os deuses. Heráclito não menciona Apolo, mas serve-se de seus atributos, o arco e a lira, para interpretar a natureza das coisas. "Do arco o nome é a vida, a obra, a morte". Em grego, o nome "arco" tem o mesmo som do nome "vida". Por isso o símbolo de Apolo é o símbolo da vida. A vida é interpretada como violência, como instrumento destrutivo: o arco de Apolo produz a morte. E, num outro fragmento, Heráclito associa a ação hostil do deus a sua ação benigna: "harmonia contrastante como do arco e da lira". É difícil escapar à suposição de que Heráclito, ao citar esses dois atributos, pretendeu referir-se a Apolo. Tanto mais que o conceito de harmonia, evocado por Heráclito, remete-se à intuição unificadora, quase um hieróglifo comum, que está na base desse antitético manifestar-se de Apolo, isto é, da configuração material do arco e da lira: na época em que surge o mito, tais instrumentos eram fabricados segundo uma linha curva semelhante e a partir do mesmo material, os chifres de um bode, ligados em incli-

nações diferentes. Portanto, as obras do deus do arco e da lira, a morte e a beleza, provêm de um mesmo deus, exprimem uma idêntica natureza divina, simbolizada por um idêntico hieróglifo, e somente na perspectiva deformada, ilusória, de nosso mundo da aparência apresentam-se como fragmentações contraditórias.

A confirmar a perspectiva esboçada anteriormente, relativa seja à origem da sabedoria a partir da exaltação apolínea, seja à ligação entre loucura divinatória e palavra oracular, isto é, a um vínculo que pressupõe e exprime uma fundamental heterogeneidade metafísica, citamos agora uma passagem do *Timeu* de Platão: "Há aí um sinal suficiente de que o deus deu a adivinhação à insensatez humana: de fato, ninguém que seja dono de seus pensamentos alcança uma adivinhação inspirada pelo deus e verídica. É preciso, ao contrário, que a força de sua inteligência seja impedida pelo sono ou pela doença, ou que ele a desvie, ao ser possuído por um deus. Mas cabe ao homem sensato lembrar as coisas ditas no sonho ou na vigília pela natureza divinatória e entusiástica, refletir sobre elas, discernir com o raciocínio todas as visões então contempladas, ver onde essas coisas recebem um significado e a quem indicam um mal ou um bem, futuro ou passado ou presente. A quem é possuído e, pelo contrário, persiste nesse estado não cabe julgar as aparições e as palavras por ele mesmo ditas. Esta sim é uma boa e velha máxima: só a quem

é sensato convém fazer e conhecer o que lhe diz respeito e conhecer a si mesmo. Daqui deriva a lei de erigir a estirpe dos profetas a intérpretes das adivinhações inspiradas pelo deus. A esses profetas, alguns chamam de adivinhos, ignorando totalmente que eles são intérpretes das palavras pronunciadas mediante enigmas e daquelas imagens, mas de forma alguma adivinhos. A coisa mais correta é chamá-los de profetas, isto é, intérpretes do que foi adivinhado". Platão estabelece, portanto, uma distinção essencial entre o homem mântico, possuído, delirante, chamado de "adivinho", e o "profeta", ou seja, o intérprete que julga, reflete, raciocina, deslinda os enigmas, dá um sentido às visões dos adivinhos. A passagem não serve apenas como confirmação, mas enriquece a perspectiva traçada, na medida em que define melhor a ação hostil de Apolo, que surge de certa forma ligada ao impulso interpretativo e, portanto, à esfera da abstração e da razão. O arco e as flechas do deus dirigem-se contra o mundo humano através do tecido das palavras e dos pensamentos. O sinal da passagem da esfera divina à humana é a obscuridade do vaticínio, isto é, o ponto em que a palavra, manifestando-se como enigmática, trai sua proveniência de um mundo desconhecido. Essa ambigüidade é uma alusão à ruptura metafísica, manifesta a heterogeneidade entre a sabedoria divina e sua expressão em palavras.

Mas a sabedoria humana precisa percorrer, em todas as suas implicações, a via da palavra, do discurso, do "logos". Sigamos uma vez mais a pista que nos é oferecida por um antigo sábio grego, desta vez Empédocles. "Em seus membros não é provido de uma cabeça semelhante à do homem, nem de seu tronco se despegam dois ramos, não tem pés nem velozes joelhos nem piloso sexo, mas somente um coração sagrado e indizível então se moveu, que com velozes pensamentos desfrechando lança-se pelo mundo todo". As fontes nos dizem que, com essas palavras, Empédocles designa Apolo, ainda que o deus não seja por ele nomeado, como tampouco é nomeado por Heráclito. Este fragmento apóia algumas sugestões interpretativas apresentadas anteriormente. Apolo é interioridade inexprimível e oculta, "coração sagrado e indizível", isto é, a divindade em sua separação metafísica, e ao mesmo tempo é atividade dominadora e terrível no mundo humano, como atesta o final do fragmento. Além do mais, Empédocles identifica explicitamente as flechas de Apolo com os pensamentos e portanto corrobora o comentário anterior da passagem do *Timeu* platônico, que apontava no impulso da razão um aspecto fundamental da ação apolínea.

Voltemos ao fenômeno da adivinhação e sua importância central no âmbito da civilização grega. Podemos extrair deste fato uma ulterior iluminação a respeito de um juízo global sobre

a vida por parte da antiga sabedoria grega? Se comparamos essa importância da adivinhação com a furiosa paixão política dos gregos, que se traduz numa ininterrupta série de lutas sangrentas, surge em nós uma inevitável perplexidade. Em quem está convencido de que o porvir é previsível, normalmente o impulso à ação se esmorece; na Grécia, pelo contrário, descobrimos, paradoxalmente, que coexistem uma fé total na adivinhação e uma cegueira completa, na esfera política, em relação às conseqüências da ação, ou mesmo um furor desenfreado ao se enfrentarem empreendimentos desesperados, contra as predições do deus. E no entanto nossa perplexidade pode ser superada se considerarmos que essa grandiosa importância do fenômeno da adivinhação não vem necessariamente acompanhada de uma visão geral do domínio único e absoluto da necessidade no mundo. O conceito de destino, poderosíssimo para os gregos, retirou-lhes tão pouco o gosto pela ação, que um insensato impulso de autodestruição tornou a história grega curtíssima, se comparada às imensas forças latentes nesse povo.

Na verdade, a adivinhação do futuro não implica o domínio exclusivo da necessidade. Se alguém antevê o que vai acontecer dali a um minuto, ou dali a mil anos, isso não tem nada a ver com a concatenação dos fatos, ou dos objetos, que produzirá esse futuro. A necessidade indica um certo modo de pensar essa concatena-

ção, mas previsibilidade não significa necessidade. Um futuro é previsível não porque exista um nexo contínuo de fatos entre o presente e o porvir e porque alguém, de algum modo misterioso, seja capaz de ver antecipadamente esse nexo de necessidade: é previsível porque é o reflexo, a expressão, a manifestação de uma realidade divina, que desde sempre, ou melhor, fora de qualquer tempo, traz em si o germe daquele acontecimento, para nós, futuro. Portanto, esse acontecimento futuro pode não ser produzido por uma concatenação necessária, e ainda assim ser igualmente previsível; pode resultar do acaso e da necessidade mesclados e entretecidos, como parecem pensar alguns sábios gregos — Heráclito, por exemplo. Essa mescla condiz com a natureza de Apolo e sua duplicidade. A esfera da loucura, que pertence a ele, não é a esfera da necessidade, mas sim a do arbítrio. Uma indicação semelhante provém da ambigüidade de seu manifestar-se: o alternar-se entre uma ação hostil e uma ação benigna sugere mais o jogo do que a necessidade. E até sua palavra, o vaticínio oracular, eleva-se da obscuridade da terra, manifesta-se na possessão da Sibila, em seu desconexo delirar, mas o que sai dessa magmática interioridade, dessa indizível possessão? Não palavras distintas, não alusões descompostas, mas preceitos como "nada em excesso" ou "conhece-te a ti mesmo". O deus acena ao homem que a esfera divina é ilimitada, insondá-

vel, caprichosa, louca, privada de necessidade, arrogante, mas sua manifestação na esfera humana soa como uma imperiosa norma de moderação, de controle, de limite, de sensatez, de necessidade.

IV
O DESAFIO DO ENIGMA

Através do oráculo, Apolo impõe ao homem a moderação, enquanto ele próprio é imoderado; exorta-o ao controle de si, enquanto ele se manifesta através de um "pathos" incontrolado — com isso o deus desafia o homem, provoca-o, quase o instiga a desobedecê-lo. Tal ambigüidade se imprime na palavra do oráculo, faz dela um enigma. A assustadora obscuridade do vaticínio alude à discrepância entre o mundo humano e o divino. Os *Upanishades* indianos já diziam: "porque os deuses amam o enigma, a eles repugna o que é manifesto". Já se acenou ao caráter de terribilidade e de crueldade que a tradição religiosa grega atribui a Apolo, a sua ação hostil em relação ao mundo humano; o aspecto enigmático da palavra de Apolo faz parte desse quadro. Para os gregos, a formulação de um enigma traz em si uma tremenda carga de hostilidade. Uma pas-

sagem do *Prometeu* de Ésquilo comprova-o indiretamente: "dir-te-ei claramente tudo o que quiseres saber, não tecendo enigmas, mas com discurso sincero, como é certo dirigir a palavra aos amigos".

Por outro lado, o enigma tem uma grande relevância na civilização arcaica da Grécia e, principalmente em relação às origens da sabedoria, tem uma importância autônoma que foge à esfera estritamente apolínea. O elo entre adivinhação e enigma é, certamente, originário, como parece sugerir a parte final da passagem já mencionada do *Timeu* e como se confirma no *Banquete* platônico: "Aqueles que transcorrem a vida inteira juntos... não saberiam sequer o que querem obter um do outro. Ninguém poderá acreditar tratar-se do contato dos prazeres amorosos... a alma de ambos quer algo mais que não é capaz de exprimir; daquilo que quer... ela tem uma adivinhação, e fala por enigmas". Mas desde épocas antiqüíssimas o enigma tende a se dissociar da adivinhação. O exemplo mais célebre é fornecido pelo tenebroso mito tebano da Esfinge. Aqui também o enigma surge da crueldade de um deus, de sua malevolência em relação aos homens. A tradição é incerta, se foi Hera ou Apolo que mandou para Tebas a Esfinge, monstro híbrido que simboliza o entretecer-se, na vida humana, de uma feroz animalidade. A Esfinge impõe aos tebanos o desafio mortal do deus, formula o enigma sobre as três idades do homem. Somente

quem soluciona o enigma pode salvar a si mesmo e à cidade: o conhecimento é a instância última, em relação à qual trava-se a luta suprema do homem. A arma decisiva é a sabedoria. E a luta é mortal: quem não soluciona o enigma é devorado ou estrangulado pela Esfinge; quem o soluciona — apenas a Édipo cabe a vitória — leva a Esfinge a se precipitar no abismo. O mais antigo testemunho sobre esse mito, que ao mesmo tempo é a passagem mais antiga em que aparece a palavra "enigma", é um fragmento de Píndaro: "o enigma que ressoa dos maxilares ferozes da virgem". A conexão entre crueldade e enigma aqui é sugerida imediatamente pelo texto e não precisa ser deduzida, como na passagem lembrada do *Prometeu*.

Ainda na idade arcaica, o enigma apresenta-se ulteriormente separado da esfera divina de onde provém, tende a se tornar objeto de uma luta humana pela sabedoria. A fonte mais antiga a respeito remonta ao século VIII, VII a.C.; reencontramo-la na obra do geógrafo Estrabão, o qual, depois de falar de Éfeso e Cólofon, relata, a propósito do santuário de Claro, uma disputa lendária entre sábios. "Narra-se que Calcante, o adivinho filho de Anfiarau (junto com Anfíloco), aqui chega a pé em seu regresso de Tróia, e, tendo encontrado perto de Claro um adivinho superior a ele, Mopso, filho de Manto (filha de Tirésias), morreu de dor. Hesíodo elabora o mito da seguinte forma, fazendo com que Calcante

proponha a Mopso a seguinte questão: 'Estou estupefato em meu coração pelo grande número de frutos que traz aquela figueira selvagem, mesmo sendo tão pequena; sabe me dizer o número dos figos?'. E Mopso respondeu: 'São dez mil em número, a medida deles é um medimno, mas um desses figos está a mais e não cabe na medida'. Assim disse, e o número da medida foi reconhecido como verdadeiro, e então um sono de morte cobriu Calcante". A seguir, Estrabão relata outras versões do episódio, entre as quais a de Ferecides, um sábio do século VI, com uma formulação diferente do enigma, e menciona o testemunho de Sófocles, numa tragédia perdida, segundo o qual um oráculo previra a Calcante que ele estava destinado a morrer quando encontrasse um adivinho superior a ele.

O fato de serem dois adivinhos a bater-se pela sabedoria evoca a matriz religiosa do enigma, mesmo nessa sua fase humana. Um outro elemento sugere essa perspectiva, a saber, o contraste entre a banalidade, na forma e no conteúdo, desses enigmas e a tragicidade de seu desfecho. Analogamente, nota-se um contraste frente ao enigma da Esfinge, pela transparência de sua solução. Esses elementos contrastantes da tradição colocam em evidência a intervenção do arbítrio divino, a invasão, na esfera humana, de algo perturbador, inexplicável, irracional, tragicamente absurdo.

A seriedade e a importância do enigma nessa época arcaica poderiam ser sustentadas por ampla documentação; num tempo um pouco mais recente, nos séculos VII e VI a.C., amplia-se a formulação contraditória do enigma, e isso coincide com a completa humanização dessa esfera. Assim encontram-se formulações de enigmas desde os poemas homéricos e de Hesíodo, e posteriormente na época dos Sete Sábios — onde a fama de Cleóbulo, e principalmente de sua filha Cleobuline, deve-se justamente a coletâneas de enigmas — e na poesia lírica, de Teognides e Simônides.

Mais tarde, nos séculos V e IV, tudo isso vai se atenuando gradativamente. Depois de Heráclito, em cujo pensamento o enigma é central, os sábios dirigem-se mais ao que resulta do enigma do que ao próprio enigma em si. A ele, em contrapartida, entendido como pano de fundo religioso, a tragédia e a comédia referem-se com freqüência. Ainda em Platão, encontram-se vestígios claros, quase ressonâncias arcaicas, que nos permitem uma reconstrução mais ampla do fenômeno. Segundo uma passagem do *Carmide*, o enigma surge quando "o objeto do pensamento certamente não é expresso pelo som das palavras". Pressupõe-se, pois, uma condição mística, em que determinada experiência mostra-se inexprimível: neste caso, o enigma é a manifestação, na palavra, daquilo que é divino, oculto, uma interioridade indizível. A palavra é heterogênea em relação àquilo que é entendido por quem fala, logo,

é necessariamente obscura. Uma outra passagem do *Fédon* associa o enigma à esfera mística e misteriosa: "É possível que aqueles que instituíram para nós os mistérios não tenham sido homens medíocres, mas que na verdade se expressaram por muito tempo através de enigmas, indicando que quem não seja iniciado nos mistérios e não tenha participado deles, quando chegar ao Hades, jazerá no lodo, enquanto aquele que se purificou e foi iniciado nos mistérios, lá chegando, viverá com os deuses. De fato, como dizem aqueles que estabeleceram os mistérios, 'os que trazem o tirso são muitos, mas poucos os possuídos por Dionísio'...". Essa última citação, de sabor órfico, parece da mesma formulação de um enigma. Nessas passagens de Platão, é notável a aproximação do enigma à esfera de Dionísio, mais do que à de Apolo; em todo caso, é preciso lembrar a propósito a sugestão feita anteriormente, isto é, considerar Apolo e Dionísio como dois deuses fundamentalmente afins, ao invés de neles ver uma contraposição de dois instintos estéticos e metafísicos, segundo a interpretação de Nietzsche.

Numa outra passagem, Platão menciona o aspecto maligno e trágico do enigma, quando, na *Apologia de Sócrates,* compara a um enigma a acusação de Meleto a Sócrates: "Meleto tem o ar de alguém que quis pôr-me à prova, como que propondo um enigma: 'Perceberá Sócrates, o sábio, que eu escarneço dele e que contradigo

a mim mesmo? Ou conseguirei enganá-lo, a ele e aos outros que ouvem?'. De fato, ele me parece contradizer a si mesmo na acusação, como se dissesse: 'Sócrates é culpado de não acreditar nos deuses, mas de acreditar nos deuses'. E isto significa brincar". Nessa última formulação enigmática, na qual Sócrates traduz a acusação de Meleto, é interessante notar a forma contraditória, característica, como se disse, da fase madura, humana do enigma. A contradição sugere enganosamente um conteúdo, a solução do enigma, isto é, a culpa de Sócrates. Meleto consegue enganar, porque os juízes assim interpretarão o enigma e condenarão Sócrates, ao invés de descobrir que a contradição era apenas uma contradição, vazia de conteúdo, que era apenas Meleto contradizendo a si mesmo. Quem cai na armadilha do enigma está fadado à destruição. Como um enigma, enfim, talvez devam ser interpretadas as últimas palavras que Sócrates pronuncia antes de morrer, no *Fédon* platônico: "Devemos um galo a Asclépio: paguem a dívida, não deixem de fazê-lo". Muito se escreveu para interpretar estas palavras, mas talvez mais importante do que a descoberta de seu significado recôndito seja a constatação de que um contexto religioso e solene freqüentemente acompanha, entre os gregos, o aparecimento de palavras obscuras.

No decorrer do século IV a.C., essas ressonâncias que o jovem Platão ainda percebia desaparecem de todo. O enigma passa a ser usado

como jogo de sociedade, durante os banquetes, ou então é empregado com os jovens, com a finalidade de um treinamento elementar do intelecto. Mas Aristóteles ainda fala dele em contextos sérios, na *Retórica* e na *Poética*, procurando sua importância na tradição. É interessante sua definição, ainda que totalmente desligada de qualquer fundo religioso e sapiencial: "o conceito do enigma é este: dizer coisas reais associando coisas impossíveis". Visto que, para Aristóteles, associar coisas impossíveis significa formular uma contradição, sua definição quer dizer que o enigma é uma contradição que designa algo real, ao invés de não indicar nada, como é de regra. Para que isso ocorra, acrescenta Aristóteles, não se podem associar os nomes em seu significado ordinário, mas é necessário que intervenha a metáfora. O uso da metáfora estaria, portanto, ligado à origem da sabedoria. Como se vê, o esvaziamento do "pathos" original do enigma está assim, com Aristóteles, completo.

É útil, contudo, a indicação de que a formulação contraditória é característica do enigma. Voltemos à idade arcaica. Dissemos que com o ingresso do enigma na esfera humana, com a atenuação de sua proveniência do deus, afirma-se cada vez mais uma sua formulação contraditória. Há um nexo entre os dois fenômenos? Antes de examinar esse problema, é necessário ver como se configura essa humanização do enigma, o que coincide com o nascimento dos sábios. Primeiro,

o deus inspira um vaticínio oracular, e o "profeta", para dizer como Platão, é um simples intérprete da palavra divina, pertence ainda totalmente à esfera religiosa. Depois o deus, através da Esfinge, impõe um enigma mortal, e o homem sozinho deve solucioná-lo, sob risco de vida. Finalmente, dois adivinhos lutam entre si por um enigma, Calcante e Mopso: não há mais o deus, permanece o pano de fundo religioso, mas intervém um elemento novo, o agonismo, que é aqui uma luta pela vida e pela morte. Um passo mais, cai o pano de fundo religioso, e aparece em primeiro plano o agonismo, a luta de dois homens pelo conhecimento: não são mais adivinhos, são sábios, ou melhor, combatem para conquistar o título de sábio.

V
O "PATHOS" DO OCULTO

Uma narrativa antiqüíssima, testemunhada por várias fontes, é o documento fundamental do nexo entre sabedoria e enigma. Trata-se de um filão da literatura biográfica sobre Homero, retomado no seguinte fragmento de Aristóteles: "... Homero interrogou o oráculo para saber quem eram os seus pais e qual a sua pátria, e o deus assim respondeu: 'A ilha de Io é a pátria de tua mãe, e ela te acolherá morto; mas tu, previne-te contra o enigma de jovens homens'. Não muito depois... chegou a Io. Lá, sentado num penedo, viu alguns pescadores que se aproximavam da praia e perguntou-lhes se tinham alguma coisa. Eles, visto que não haviam pescado nada, mas catavam seus piolhos, pela falta de pesca, disseram: 'O que pegamos deixamos, o que não pegamos trazemos', aludindo com um enigma ao fato de que mataram os piolhos que haviam catado e

deixaram-nos cair, e os que não haviam catado traziam-nos nas roupas. Homero, não sendo capaz de resolver o enigma, morreu de desgosto".

O que surpreende de imediato, nesse relato, é o contraste entre a futilidade do conteúdo do enigma e o trágico desfecho por sua não-resolução. Se os pescadores tivessem dirigido a expressão enigmática a um homem qualquer, este certamente não teria morrido "de desgosto", caso não soubesse captar o significado oculto. Mas, para o sábio, o enigma é um desafio mortal. Quem se destaca pelo intelecto deve mostrar-se invencível nas coisas do intelecto. Neste quadro, é claro que desapareceu qualquer fundo religioso: o enigma é sempre um perigo extremo, mas seu terreno é apenas um agonismo humano. Paralelamente, a formulação do enigma proposto a Homero é claramente contraditória, ou seja, para usar uma expressão mais precisa, dois pares de determinações contraditórias, "pegamos — não pegamos" e "deixamos — trazemos", estão associados de modo inverso ao que a razão esperaria, isto é, de modo inverso à formulação: "o que pegamos trazemos, o que não pegamos deixamos". É de se lembrar a definição aristotélica: o enigma é a formulação de uma impossibilidade racional que, todavia, exprime um objeto real. O sábio, que domina a razão, deve deslindar esse nó. Por isso o enigma, ao entrar no agonismo da sabedoria, deve assumir uma forma contraditória.

A narrativa sobre a morte de Homero ajuda-nos a enfrentar a interpretação de um dos mais obscuros fragmentos de Heráclito. Aqui, é um sábio que alude ao enigma do qual foi vítima um outro sábio. Diz Heráclito: "No que diz respeito ao conhecimento das coisas manifestas, os homens são enganados de forma semelhante a Homero, que foi o mais sábio de todos os gregos. Enganaram-no de fato os jovens que haviam esmagado os piolhos, quando lhe disseram: 'aquilo que vimos e pegamos deixamos; aquilo que não vimos nem pegamos trazemos' ". Aqui Heráclito cala as premissas e o quadro do episódio referente a Homero, provavelmente porque se tratava de uma tradição muito conhecida; da mesma forma, passou em silêncio o fato de que o fracasso de Homero frente ao enigma tenha sido a causa de sua morte. O tom do fragmento é desdenhoso em relação a Homero: o sábio derrotado num desafio à inteligência deixa de ser sábio. É notável a caracterização do enigma como tentativa de "enganar": o que Heráclito considera digno de menção não é o triste fim de Homero, mas sim o fato de um suposto sábio deixar-se enganar. Temos assim, antes de mais nada, um testemunho antigo que confirma a maldade do enigma e, em segundo lugar, uma implícita definição de Heráclito sobre o sábio como aquele que não se deixa enganar.

Mas nesse fragmento há algo mais do que uma alusão a um célebre enigma da tradição: o

próprio Heráclito aceita o terreno do enigma como agonismo e lança com suas palavras um novo desafio à capacidade de compreensão dos homens. Tomando como base o enigma homérico, Heráclito enuncia, ele próprio, um enigma sobre o enigma, isto é, exige uma outra solução, uma outra chave, que não consista nos piolhos, mais profunda; mais radical, a qual possa se referir essa mesma formulação dos pescadores. Esta é a peça que nos pregou o antigo sábio: ele ainda espera que alguém solucione o enigma, que lhe tire o título de sábio. Não podemos ter mais pretensões; podemos apenas andar às apalpadelas, em busca de alguma luz sobre as abordagens desse problema, sobre as intenções de Heráclito. Pode-se supor, antes de mais nada, uma ligação entre as duas expressões, "no que diz respeito ao conhecimento das coisas manifestas" e "aquilo que vimos e pegamos": assim como Homero foi enganado no plano das coisas vistas e pegas, isto é, os piolhos, na medida em que não sabia do que se tratava, da mesma forma os homens são enganados no conhecimento das coisas manifestas, na medida em que não sabem do que se trata — por acreditarem que elas são reais, por exemplo, enquanto não o são. Neste caso, a primeira parte da formulação do enigma, na extensão universal da referência de Heráclito, soaria: "as coisas manifestas que pegamos deixamos". O que pode significar tal expressão? É preciso ter presente as passagens de Heráclito que ne-

gam qualquer realidade externa aos objetos do mundo sensível: pareceria que é justamente deles que se trata, ao se falar de "coisas manifestas". Lembremos os fragmentos: "o sol tem a largura de um pé humano", onde parece inevitável pensar numa recusa de qualquer realidade objetiva, na redução desse objeto à simples aparência sensorial; e ainda, "morte é tudo o que vemos quando acordados". "As coisas manifestas que pegamos" poderia, então, significar a simples apreensão sensível delas, aquilo em que consiste a ilusória realidade do mundo que nos circunda, nada além de uma série de sensações. Mas por que deixamos essas coisas manifestas que pegamos? Talvez Heráclito queira dizer que as coisas manifestas, corpóreas, induzem-nos ao engano e suscitam a ilusão de existirem fora de nós e serem reais, vivas, sobretudo porque as imaginamos permanentes. Não que Heráclito critique as sensações. Pelo contrário, ele louva a visão e a audição, mas condena que se transforme a apreensão sensorial em algo estável, existente fora de nós. Captamos instantaneamente a experiência dos sentidos e então a deixamos cair; se queremos fixá-la, detê-la, nós a falsificamos. Este é o significado dos fragmentos que tradicionalmente são interpretados em apoio de uma suposta doutrina heraclitiana do devir. Heráclito não crê que o devir seja mais real do que o ser; acredita, simplesmente, que toda "opinião é uma doença sagrada", ou seja, que toda elaboração das impres-

sões sensoriais, num mundo de objetos permanentes, é ilusória. Por isso diz, por exemplo: "no mesmo rio, não se pode entrar duas vezes". Não há rio fora de nós, mas apenas uma fugaz sensação em nós, à qual damos o nome de rio, de um mesmo rio, quando outras vezes se apresenta a nós uma sensação semelhante à primeira; a cada vez, porém, não há nada de concreto, a não ser, justamente, uma sensação instantânea, à qual não corresponde nada objetivo. Essas sensações, sobretudo, não documentam nada de permanente, ainda que sejam semelhantes; se queremos designar cada uma delas com o nome de rio, podemos fazê-lo, mas a cada vez tratar-se-á de um novo rio.

Voltemos agora ao fragmento sobre o enigma homérico. Se o que se disse pode interpretar a primeira parte da formulação do enigma, a segunda parte então significará, na transposição heraclitiana, aplicando uma antítese paralela à do episódio homérico: "as coisas ocultas que não vimos nem pegamos trazemos". Qual pode ser a solução dessa segunda parte? Pode-se tentar esclarecer a frase evocando dois temas essenciais do pensamento de Heráclito. O primeiro poderia se chamar de "pathos" do oculto, isto é, a tendência a considerar o fundamento último do mundo como algo escondido. Este é o conceito da divindade em Heráclito: "a unidade, a única sabedoria quer e não quer ser chamada com o nome de Zeus". O nome de Zeus é aceitável

como símbolo, como designação humana do deus supremo, mas não é aceitável como designação adequada, justamente porque o deus supremo é algo oculto, inacessível. Ainda mais explicitamente outros dois fragmentos declaram a superioridade do que é oculto: "a natureza primordial ama ocultar-se", e "a harmonia oculta é mais forte do que a manifesta". O segundo tema é a reivindicação mística de um predomínio da interioridade em relação à ilusória corporeidade do mundo externo. Em inúmeros fragmentos, Heráclito parece até colocar a alma como princípio supremo do mundo, e Aristóteles confirma essa interpretação. Tal parece ser a alusão do célebre fragmento "indaguei a mim mesmo"; diz Heráclito mais explicitamente: "os confins da alma, caminhando, não poderás encontrá-los, mesmo percorrendo todas as estradas — tão profunda é a expressão dela", e ainda: "à alma pertence uma expressão que acresce a si mesma". Os dois temas mencionados acima mais parecem se unificar, convergir numa única visão básica, pela perspectiva abissal, na direção do oculto, em que está posta a alma. Se agora aplicamos essa temática à segunda parte da formulação do enigma homérico, parece abrir-se a possibilidade de uma resolução. A alma, o oculto, a unidade, a sabedoria, são o que não vimos nem pegamos, mas trazemos dentro de nós. Só a interioridade oculta é permanente, e mais: ao se manifestar, "acresce a si mesma".

O que foi dito não só confirma a importância genérica do enigma nessa idade arcaica da Grécia — e sua íntima ligação com a esfera da sabedoria —, como, no particular, permitiu-nos formular algumas hipóteses e tentar alguns esclarecimentos a respeito do pensamento de um dos sábios mais árduos e inacessíveis. Viu-se, através da investigação de uma única passagem, como é possível propor a unificação de declarações heraclitianas aparentemente dissociadas ou contrastantes. Não só isto, mas também um outro desses temas fundamentais de Heráclito pode ser retomado sob a perspectiva do enigma, de modo que, ao final, apresenta-se a hipótese de que toda a sabedoria de Heráclito seja um tecido de enigmas que aludem a uma insondável natureza divina. Trata-se do tema da união dos contrários. Dissemos que a unidade, o deus, o oculto, a sabedoria são designações do fundamento último do mundo. Tal fundamento é transcendente. Diz Heráclito: "Nenhum homem, entre aqueles cujos discursos ouvi, chega ao ponto de reconhecer que a sabedoria está separada de todas as coisas". Mas então o enigma, ampliado a conceito cósmico, é a expressão do oculto, do deus. Toda a multiplicidade do mundo, sua ilusória corporeidade, é uma trama de enigmas, uma aparência do deus, assim como uma trama de enigmas são as palavras do sábio, manifestações sensíveis que são o rastro do oculto. Mas, dissemos, o enigma se formula contraditoriamente. Ora, He-

ráclito não só utiliza a formulação antitética na maioria de seus fragmentos, como sustenta que o próprio mundo que nos circunda não é senão um tecido — ilusório — de contrários. Cada par de contrários é um enigma, cuja resolução é a unidade, o deus que está por trás. Com efeito, diz Heráclito: "O deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome".

VI

MISTICISMO E DIALÉTICA

Se a origem da sabedoria grega está na "mania", na exaltação pítica, numa experiência mística e dos mistérios, então como se explica a passagem desse fundo religioso para a elaboração de um pensamento abstrato, racional, discursivo? No entanto, na fase madura dessa idade dos sábios, encontramos uma razão formada, articulada, uma lógica não-elementar, um desenvolvimento teorético de alto nível. O que possibilitou tudo isso foi a dialética. Por esse termo não se entende, evidentemente, o que nele incluímos nós, os modernos; a dialética é aqui empregada no sentido original e próprio do termo, isto é, no significado de arte real da discussão, de uma discussão real entre duas ou mais pessoas vivas, não excogitadas por uma invenção literária. Neste sentido, a dialética é um dos fenômenos culminantes da cultura grega, e um dos mais originais.

Seu grande desenvolvimento unitário cumpre-se com Aristóteles: com efeito, numa obra de juventude, os *Tópicos*, ele olha retrospectivamente todo o material elaborado por essa arte, todos os caminhos por ela percorridos, todas as formas, as regras, os expedientes, as argumentações, os artifícios sofistas, para tentar construir sobre essa base uma exposição sistemática da dialética, estabelecendo os princípios gerais, as normas de uma discussão correta, ordenando e classificando todo esse material, montando uma teoria geral da dedução dialética.

Mas se esta é a conclusão, o olhar retrospectivo, qual é o auge e a origem da dialética? Quando comparamos as argumentações dialéticas de Platão, Górgias, Zenão, tentando julgá-las segundo o critério do rigor lógico e da excelência argumentativa, não faltam razões para sustentar, contra a opinião dominante, uma superioridade de Zenão diante de Platão. E deixando de lado o problema do auge da dialética, onde procurar sua origem? O jovem Aristóteles sustenta que Zenão foi o inventor da dialética. Todavia, se comparamos os testemunhos sobre Zenão com os fragmentos de Parmênides, seu mestre, parece inevitável admitir, já neste último, um mesmo domínio dialético dos conceitos mais abstratos, das categorias mais universais. Mas ao próprio Parmênides será talvez possível atribuir a invenção de uma bagagem teorética tão imponente, o uso dos chamados princípios aristotélicos da não-

contradição e do terceiro excluído, a introdução de categorias que permanecem para sempre ligadas à linguagem filosófica, não apenas do ser e não-ser, mas provavelmente também da necessidade e da possibilidade? Seria mais natural pensar numa tradição dialética que remonte ainda mais além de Parmênides, que tenha origem justamente naquela idade arcaica da Grécia da qual se falou.

A dialética nasce no terreno do agonismo. Quando o fundo religioso se afastou e o impulso cognoscitivo não precisa mais ser estimulado por um desafio do deus, quando uma disputa pelo conhecimento entre os homens não mais requer que estes sejam adivinhos, eis que aparece um agonismo apenas humano. Sobre um conteúdo cognoscitivo qualquer, um homem desafia um outro homem a responder: discutindo sobre essa resposta, ver-se-á qual dos dois possui o maior conhecimento. Na base dos *Tópicos* aristotélicos, pode-se reconstruir um esquema geral do andamento de uma discussão, mesmo que infinitamente variado em seu efetivo desenvolver. O interrogante propõe uma pergunta em forma alternativa, isto é, apresentando os dois termos de uma contradição. O respondente adota um dos dois termos, ou seja, afirma com sua resposta que este é verdadeiro, faz uma escolha. Essa resposta inicial é denominada a tese da discussão: a tarefa do interrogante é demonstrar, deduzir a proposição que contradiz a tese. Deste modo al-

cança a vitória, pois, ao provar ser verdadeira a proposição que contradiz a tese, demonstra ao mesmo tempo a falsidade da tese, isto é, refuta a afirmação do adversário, que estava expressa na resposta inicial. Para alcançar a vitória, é necessário, portanto, desenvolver a demonstração; esta, porém, não é enunciada unilateralmente pelo interrogante, mas articula-se através de uma longa e complexa série de perguntas, cujas respostas constituem cada um dos elos da demonstração. A ligação unitária entre essas respostas deve, justamente, constituir o fio contínuo da dedução, ao cabo da qual, como conclusão, reencontra-se a proposição que contradiz a tese. Não é necessário que o respondente perceba que a série de suas respostas constitui um nexo demonstrativo. O interrogante procura, pelo contrário, impedir que o propósito de sua argumentação seja visível. Por isso a sucessão das perguntas muitas vezes não segue o fio da argumentação, e às vezes também intervêm demonstrações incidentais e subsidiárias. O importante é, justamente, que cada resposta seja, a cada vez, a assertiva de uma certa proposição, que o interrogante apresenta como pergunta. Ao final, todas as respostas serão outras tantas afirmações do respondente: se o nexo entre elas refuta a tese, isto é, a resposta inicial do respondente, ficará claro que o respondente, através dos vários elos da argumentação, terá ele próprio refutado sua tese inicial. Na dialética, não são necessários juízes que de-

cidam quem é o vencedor: a vitória do interrogante resulta da própria discussão, visto que é o respondente que primeiro afirma a tese e depois a refuta. Tem-se, porém, a vitória do respondente quando ele consegue evitar a refutação da tese.

Essa prática de discussão foi o berço da razão em geral, da disciplina lógica, de todo o refinamento discursivo. Com efeito, demonstrar uma certa proposição, ensina-nos Aristóteles, significa encontrar um médio, isto é, um conceito, um universal, tal que se possa unir a qualquer um dos dois termos da proposição, de modo que se possa deduzir de tais nexos a própria proposição, isto é, demonstrá-la. E visto que tal médio é mais abstrato do que o sujeito da proposição a ser demonstrada, a discussão, como procura de médios, é uma procura de universais cada vez mais abstratos, na medida em que o médio que demonstra a proposição dada precisará, por sua vez, ser demonstrado. A dialética foi, assim, a disciplina que permitiu isolar as abstrações mais evanescentes que o homem pensou: o famoso quadro das categorias aristotélicas é fruto final da dialética, mas o emprego dessas categorias é vivo e documentável na esfera dialética muito tempo antes de Aristóteles. O mesmo vale para os princípios formais que regem o desenvolvimento correto de uma discussão, a começar pelo princípio do terceiro excluído que governa a formulação da tese e sua refutação; e também para as normas da dedução e as relações recíprocas entre os

vários termos que nela aparecem, material de estudo e aplicação do qual surgirá a silogística aristotélica.

Agora apresenta-se a nós a possibilidade de tentar uma explicação a respeito do obscuro problema da passagem do fundo religioso da adivinhação e do enigma para a primeira idade da dialética. Do que se disse já resulta um ponto de encontro entre os dois fenômenos, isto é, a esfera do agonismo referente ao conhecimento e à sabedoria. De fato, ao se humanizar, o enigma assume a figura agonística, e a dialética, por outro lado, surge do agonismo. Mas, aprofundando a análise dos dois fenômenos, examinando os testemunhos mais antigos a respeito e comparando a terminologia utilizada nos dois casos, podemos supor uma relação mais intrínseca, um nexo de continuidade entre eles. Nessa perspectiva, o enigma aparece como o fundo tenebroso, a matriz da dialética. Aqui a terminologia é decisiva. O nome com que as fontes designam o enigma é "próblema", que originalmente e para os trágicos significa obstáculo, algo que se projeta à frente. E, de fato, o enigma é uma prova, um desafio ao qual o deus expõe o homem. Mas o mesmo termo "próblema" permanece vivo e em posição central na linguagem dialética, a ponto de significar, nos *Tópicos* de Aristóteles, a "formulação de uma busca", designando a formulação da pergunta dialética que inicia a discussão. E não se trata somente de uma identidade do

termo: o enigma é a intrusão da atividade hostil do deus na esfera humana, o seu desafio, do mesmo modo que a pergunta inicial do interrogante é a abertura do desafio dialético, a provocação à disputa. Além disso, dissemos várias vezes que a formulação do enigma, na maior parte dos casos, é contraditória, assim como a pergunta dialética propõe explicitamente os dois termos de uma contradição. Esta última identidade formal é simplesmente assombrosa (lembre-se o enigma homérico de Heráclito) e impõe quase que a certeza de um íntimo parentesco entre enigma e dialética.

O emprego de inúmeros outros termos confirma essa tese. O verbo "probàllein", que no século V significa "propor um enigma", é empregado por Platão tanto no sentido enigmático (numa passagem do *Carmide*, o verbo é conjugado explicitamente com o termo "enigma", e diz-se "lançava à frente um enigma"), como no sentido dialético, atestando uma unidade de fundo entre as duas esferas: ora significa ainda "propor um enigma", ora "propor uma pergunta dialética". Lembremos também — usados ora em sentido dialético, ora em sentido enigmático — os termos "interrogação", "aporia", "busca", "pergunta dúbia".

O misticismo e o racionalismo na Grécia, portanto, não seriam antitéticos, devendo antes ser entendidos como duas fases sucessivas de um fenômeno fundamental. A dialética intervém

quando a visão do mundo grego torna-se mais amena. O áspero pano de fundo do enigma, a crueldade do deus em relação ao homem se atenuam, são substituídos por um agonismo apenas humano. Quem responde à pergunta dialética já não se encontra mais num transtorno trágico: se for derrotado, não perderá a vida, como, pelo contrário, acontecera a Homero. Além disso, sua resposta ao "próblema" não decide imediatamente sua sorte, para o bem ou para o mal. O respondente resolve a alternativa com sua tese, asseverando algo que será posto à prova, mas que por enquanto é aceito como verdadeiro. Quem devia responder ao enigma, ou calava-se e estava imediatamente derrotado, ou errava, e a sentença era proferida pelo deus ou pelo adivinho. Na discussão, pelo contrário, o respondente pode defender sua tese. Mas geralmente isto de pouco lhe servirá. O perfeito dialético se encarna no interrogante: ele coloca as perguntas, dirige a discussão dissimulando armadilhas fatais para o adversário, através de longos rodeios argumentativos, solicitações de anuência sobre questões óbvias e aparentemente inofensivas, que acabarão se revelando essenciais para o desenvolvimento da refutação. É de se lembrar o caráter de Apolo como deus "que golpeia a distância", cuja ação hostil é protelada: isso se encarna tipicamente no interrogante dialético, o qual, sabendo que vencerá, adia, antegoza a vitória, interpondo as tramas errantes de seu argumentar. Desse ponto de vista,

ainda resta um fundo religioso na esfera dialética: a crueldade direta da Esfinge torna-se aqui uma crueldade mediada, disfarçada, mas, nesse sentido, até mais apolínea. Há quase uma ritualidade no quadro do embate dialético, que normalmente se desenvolve frente a um público silencioso. Ao final, se forem respeitadas as regras, o respondente deve render-se como todos esperam que deva sucumbir, como se fosse para a realização de um sacrifício. Aliás, pode-se até mesmo não ter plena certeza de que, na dialética, o risco não fosse mortal. Para um antigo, a humilhação da derrota era intolerável. Caso César tivesse sido radicalmente derrotado numa batalha, não teria sobrevivido. E talvez Parmênides, Zenão, Górgias nunca tenham sido derrotados numa discussão pública, num verdadeiro ágon.

VII
A RAZÃO DESTRUTIVA

Muitas gerações de dialéticos elaboram na Grécia um sistema da razão, do "logos", como fenômeno vivo, concreto, puramente oral. A oralidade, evidentemente, é uma característica essencial da discussão: uma discussão escrita, vertida em obra literária, tal como encontramos em Platão, é um pálido sucedâneo do fenômeno original, tanto por lhe faltar qualquer imediatez — a presença dos interlocutores, a inflexão de suas vozes, a alusão de seus olhares — quanto por descrever uma disputa pensada por um único homem, e somente pensada, portanto privada do arbítrio, da novidade, do imprevisto que só podem surgir do embate verbal de dois indivíduos de carne e osso.

Mas esse sistema do "logos", assim elaborado, é realmente um edifício? Isto é, além de ser constituído pela análise das categorias abs-

tratas e pelo desenvolvimento de uma lógica dedutiva, ou seja, pela formulação dos conceitos mais universais a que pode chegar a capacidade de abstração do homem, e pela determinação das normas gerais que regulam o proceder discursivo dos raciocínios humanos, oferecerá talvez, além de tudo isso, um conteúdo doutrinal e dogmático da razão, um verdadeiro complexo construtivo, um conjunto de proposições concretas que se impõem a todos? A resposta é negativa: no próprio fundamento da discussão grega há uma intenção destrutiva, e o exame dos testemunhos sobre o fenômeno convence-nos de que tal intenção foi realizada pela dialética. Já foi dito que, na discussão, a tese do respondente geralmente é refutada pelo interrogante: neste caso, pareceria haver, porém, um resultado construtivo, na medida em que a demolição da tese coincide com a demonstração da proposição que a contradiz. Mas, para o perfeito dialético, é indiferente a tese assumida pelo respondente: na resposta inicial, ele pode escolher um ou outro termo da contradição proposta, e em ambos os casos inexoravelmente seguir-se-á a refutação. Em outras palavras, se o respondente adota uma tese, esta tese será demolida pelo interrogante e, se escolher a tese antitética, esta também será igualmente demolida pelo interrogante. Se a vitória sorri ao respondente, é exclusivamente devido a uma imperfeição dialética do interrogador.

As conseqüências desse mecanismo são devastadoras. Qualquer juízo, em cuja verdade acredite o homem, pode ser refutado. Não só, mas, visto que toda a dialética considera incontestável o princípio do terceiro excluído, ou seja, considera que, se uma proposição é demonstrada como verdadeira, isso significa que a proposição que a contradiz é falsa — e vice-versa — assim, no caso em que primeiro se demonstre como verdadeira uma proposição, e a seguir demonstre-se como verdadeira a proposição que a contradiz, daí resultará que ambas as proposições são verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, o que é impossível. Essa impossibilidade significa que nenhuma das proposições indica algo de real, e tampouco um objeto pensável. E dado que nenhum juízo e nenhum objeto escapam à esfera dialética, segue-se daí que toda afirmação será inconsistente, refutável, toda doutrina, toda proposição científica, pertencente a uma ciência pura ou a uma ciência experimental, estará igualmente exposta à demolição.

Há sólidos motivos para pensarmos que, na época de Parmênides, a dialética tenha alcançado semelhante grau de maturidade. Mas Parmênidas era um sábio, ainda próximo à idade arcaica do enigma e a sua religiosidade. A destrutividade da dialética emergira de um excesso de agonismo, num plano unicamente humano, ainda que, nesse áspero desabrochar da razão, fosse possível encontrar a ação hostil e protelada de

Apolo. Heráclito resolvera positivamente essa tensão entre mundo divino e mundo humano: suas palavras lapidares manifestaram por enigmas a oculta, indizível natureza divina, reconduziram o homem a sua origem exaltante. Parmênides segue uma outra via, pois já se encontra envolvido no turbilhão dialético. Os termos de seu discurso, ele os extrai da dialética, assumida no auge de sua abstração: o ser e o não-ser, o necessário e o possível. Frente a essa linguagem, ele impõe uma legislação, que salvaguarde o fundo divino do qual somos oriundos, ou melhor, que o faça triunfar neste nosso mundo da aparência. À alternativa "é ou não é?", um verdadeiro "próblema", no qual Parmênides sintetiza a formulação mais universal da pergunta dialética e, ao mesmo tempo, a formulação do enigma supremo, a lei parmenidiana manda responder "é". O caminho do "não é" não deve ser seguido, é proibido, porque só seguindo o caminho da negação é possível desenvolver as argumentações niilistas, devastadoras da dialética. Sem contrapor a afirmação e a negação, isto é, sem a contradição, não é possível demonstrar coisa alguma; mas Parmênides teme que a destruição dialética também envolva, aos olhos dos homens ligados ao presente, a origem oculta, o deus, de onde derivam o enigma e a dialética. Pelo contrário, o "é" resolve o enigma, é a solução oferecida e imposta por um sábio, sem a intervenção da hostilidade de um deus, é a solução que retira

dos homens qualquer risco mortal. O "é" significa a palavra que salvaguarda a natureza metafísica do mundo, que a traduz para a esfera humana, que manifesta o que está oculto. E a deusa que preside a essa manifestação é "Aletheia", a "verdade". Nessa postura de Parmênides, há benevolência em relação aos homens: o "é" não manifesta propriamente aquilo que, em si, é "o coração que não treme", como diz Parmênides, o fundo oculto das coisas, mas a lei parmenidiana prescreve somente o "é", mostra-se indulgente para com a incompreensão dos homens. Mais implacável é Heráclito, que enuncia seus enigmas sem resolvê-los.

Esta é uma apresentação elementar do pensamento de Parmênides. Na verdade, talvez não exista outro pensador em que, à exigüidade dos fragmentos transmitidos, corresponda uma riqueza teorética igualmente ilimitada. Mas, para o discurso geral que estamos delineando, é melhor não penetrar nesse labirinto. No grande discípulo de Parmênides, Zenão de Eléia, encontramos uma atitude muito diferente em relação à dialética. Platão nos fala dele subestimando-o um pouco, apresentando-o como "socorredor" de Parmênides. A dialética teria servido a Zenão para defender o mestre contra os ataques dos adversários de seu monismo: segundo Platão, a dialética zenoniana havia demolido qualquer tese pluralista, assim ajudando, indiretamente, a doutrina de Parmênides. Contudo, já dissemos que a invenção da

dialética não pode ser atribuída a Zenão; o próprio Parmênides, aliás, teria imposto sua alternativa "é ou não é?" justamente para se opor à destrutividade extrema de uma dialética já preexistente, remetendo-se ao fundo religioso do enigma. Além disso, uma imagem mais adequada de Zenão pode ser reconstruída somente através dos testemunhos, muito mais ricos e complexos, de Aristóteles: este expõe, tentando sem muito êxito refutá-las, as argumentações dialéticas de Zenão, não somente contra a multiplicidade, mas mesmo contra a unidade, e em geral sobre o tema do movimento e do espaço, portanto contra as condições do mundo sensível, reduzido à aparência. O "socorro" de Zenão, assim, não se referia à defesa do monismo, que aliás não era uma tese central de Parmênides. Pelo contrário, se lembrarmos a proibição parmenidiana de seguir o caminho do "não é", a postura de Zenão é de desobediência. Ao invés de abandonar o caminho destrutivo do não-ser, da argumentação dialética, Zenão segue por ele até suas últimas conseqüências. As gerações precedentes de dialéticos, pode-se supor, haviam empreendido uma obra de demolição particular, casual, ligada à contingência de interlocutores dialéticos isolados e de problemas teoréticos isolados, provavelmente associados à esfera prática e política. Zenão generalizou essa indagação, estendeu-a a todos os objetos sensíveis e abstratos. Desse modo, a dialética deixou de ser uma técnica agonística para se tornar uma

teoria geral do "logos". A destrutividade dialética de que se falava antes atinge somente com Zenão aquele grau de abstração e universalidade que a transforma em niilismo teorético, diante do qual toda crença, toda convicção, toda racionalidade construtiva, toda proposição científica mostra-se ilusória e inconsistente. Após um exame aprofundado dos testemunhos aristotélicos sobre Zenão, pode-se tentar uma esquematização desse refinadíssimo método dialético zenoniano: todo objeto sensível ou abstrato que se exprime em um juízo prova-se primeiramente ser e não ser ao mesmo tempo, e além disso demonstra-se possível e simultaneamente impossível. Esse resultado, a cada vez obtido por meio de uma rigorosa argumentação, constitui em seu conjunto o aniquilamento da realidade de qualquer objeto, e até mesmo de sua pensabilidade.

Zenão, portanto, desobedeceu ao mestre, transgrediu sua proibição de percorrer o caminho do "não é"; no entanto, sua elaboração teorética, considerada de uma perspectiva mais profunda, é igualmente um "socorro" à visão de Parmênides. Este pretendera traduzir a realidade divina numa palavra humana, mesmo conhecendo a inadequação do homem. Tratava-se de um engano — porque uma palavra não é um deus —, mas um engano ditado por uma brandura compassiva. Para tanto, Parmênides teve que se apresentar como um legislador, impor uma deusa, "Aletheia", aquela "que não está oculta". Zenão viu a fragi-

lidade desse comando e percebeu que não se poderia bloquear o desenvolvimento da dialética e da razão, visto que descendiam precisamente da esfera do enigma e do agonismo. Para salvaguardar a matriz divina, para reconduzir os homens a ela, ele pensou, pelo contrário, em radicalizar o impulso dialético até atingir um niilismo total. Desse modo, ele procurou trazer aos olhos de todos a ilusoriedade do mundo que nos circunda, impor aos homens um novo olhar sobre as coisas que nos oferecem os sentidos, fazendo compreender que o mundo sensível, nossa vida, em suma, é uma simples aparência, um puro reflexo do mundo dos deuses. Seu método mais se assemelha ao de Heráclito, que se referia analogamente à natureza divina com uma enigmática alusão à contraditoriedade, ao absurdo, ao caráter instável e instantâneo de tudo o que se passa diante de nós.

Como homem, como sábio, Zenão representa um vértice de arrogância. Para imaginar a agudeza e a inventividade de seu gênio dedutivo, pode-se ler o diálogo platônico dedicado a Parmênides, que é uma imitação zenoniana, provavelmente menos rigorosa e complexa do que o original. De resto, não se pense que um edifício dialético desse gênero tenha se mantido imune a infiltrações sofistas. Os pensadores que vieram muito mais tarde apresentaram tal juízo, considerando refutadas as afirmações de Zenão, mas na verdade isso não ocorreu sequer com o mais agu-

do de todos, Aristóteles. Se consideramos apenas as argumentações isoladas de Zenão, como as famosas "aporias" da dicotomia, da flecha, ou de Aquiles e a tartaruga, isto é, aquela mínima parcela da obra dialética zenoniana que conhecemos, encontramos um surpreendente reconhecimento de Aristóteles, isto é, que tais "aporias" só podem ser superadas "por acidente", ou seja, recorrendo-se ao que acontece. É evidente a fragilidade de tal refutação, diante de um problema que não se refere aos fatos, mas à razão.

VIII
AGONISMO E RETÓRICA

Dissemos que as "aporias" de Zenão ainda hoje esperam ser refutadas. Se isso é verdade, o "logos" zenoniano representa um vértice da teoria da razão, talvez o ponto extremo da racionalidade grega. Neste caso, impor-se-ia um confronto entre essa razão destrutiva e a razão construtiva, tal como se entende na filosofia moderna. Importa, porém, notar um equívoco que sempre obscureceu a compreensão da racionalidade grega. Os sábios dessa idade arcaica, e tal postura persistirá até Platão, entendiam a razão como um "discurso" sobre alguma outra coisa, um "logos" que justamente apenas "diz", exprime algo diferente, heterogêneo. O que se disse sobre a adivinhação e o enigma ajuda a compreender a coisa: é justamente esse fundo religioso, essa experiência de exaltação dos mistérios, que a razão tende a exprimir de algum modo, através da mediação

do enigma. Em seguida, esse impulso original da razão foi esquecido, deixou-se de entender essa sua função alusiva, o fato de que a ela cabia exprimir uma separação metafísica, e passou-se a considerar o "discurso" como se tivesse uma autonomia própria, fosse um simples espelho de um objeto independente sem pano de fundo, chamado racional, ou fosse até mesmo, ele próprio, uma substância. Mas inicialmente a razão nascera como algo complementar, como uma repercussão, cuja origem estava em algo oculto, fora dela, que não podia ser totalmente restituído, mas apenas evocado por aquele "discurso". Quando surgiu o mal-entendido, teria sido preciso inventar uma formulação nova, uma nova estrutura, comensuradas segundo perspectivas diversas, segundo uma legislação que proclamasse a autonomia da razão, que extirpasse das costas dela tudo aquilo de que ela deriva. Ao invés disso, também depois continuou-se a conservar o edifício, a seguir as normas do "logos" primitivo, que fora somente um meio, uma arma agonística, um símbolo manifestante, que, de autêntico que era, tornou-se agora, nessa transformação, um "logos" espúrio.

Depois de Parmênides e Zenão, a idade dos sábios começa a declinar. Para manter a unidade de nossa perspectiva e seguir ainda o filão central da dialética, é preciso, neste ponto, lembrar Górgias. Ele provém do Ocidente grego, da Sicília: em sua longa vida, viajou muito e esteve

também em Atenas. Teoreticamente, ele ultrapassa até mesmo Zenão, se considerarmos os detalhes; mas nele encontra-se também o germe da decadência, através da dialética. Surpreende até mesmo o enunciado geral do conteúdo de sua obra mais abstrata; ele sustenta três pontos fundamentais, aproximadamente com estas palavras: "o primeiro, que nada é, o segundo, que, ainda que seja algo, é incognoscível ao homem, o terceiro, que, ainda que seja cognoscível, não é comunicável ou explicável aos outros". Do ponto de vista do conteúdo, encontramo-nos diante de uma variação sobre o tema do niilismo zenoniano — Górgias, portanto, não nos oferece nenhum resultado teorético visivelmente novo. Verdade que, com ele, a técnica dialética chega a um ponto de extremo refinamento, e provavelmente (embora restem algumas dúvidas sobre a fidelidade das fontes que transmitem suas doutrinas) sua lógica é mais evoluída do que a zenoniana: ele conhece a teoria do juízo, a respeito das regras da conversão e do aspecto quantitativo da contradição, e aplica freqüentemente a demonstração por absurdo, ou melhor, talvez tenha sido o autor desse tipo de prova, que possui uma particular eficácia persuasiva.

Por outro lado, é assombrosa a forma como se enuncia o cerne destrutivo da doutrina de Górgias. O niilismo se declara drasticamente, não é velado, como em Zenão, por um vertiginoso emaranhado de argumentações. O que im-

pressiona é a ausência de qualquer fundo religioso; Górgias não se preocupa em salvaguardar nada. Pelo contrário, sua formulação — nada existe, se existisse não seria cognoscível, se fosse cognoscível não seria comunicável — parece até mesmo pôr em dúvida a natureza divina, e de qualquer forma isola-a completamente da esfera humana. Górgias é o sábio que declara encerrada a idade dos sábios, daqueles que puseram os deuses e os homens em comunicação.

Ao aparecimento de Górgias, acompanha uma profunda mudança nas condições externas, objetivas, do pensamento grego. A linguagem das discussões dialéticas precedentes permanecera até então algo privado, limitado a um ambiente escolhido. Não podemos falar de escolas filosóficas, porque o encontro das pessoas era sempre extremamente livre, com um revezamento contínuo dos interlocutores. Tratava-se, contudo, de um fenômeno esotérico, não por alguma revelação dos mistérios, mas por uma conquista ativa dentro de um círculo restrito. Com a concentração da cultura em Atenas, que advém a partir da metade do século V, manifesta-se na Grécia a tendência fatal a romper o isolamento da linguagem dialética. Na confluência ateniense, a atmosfera refinada e reservada dos diálogos eleáticos é substituída pelo quadro de embates dialéticos mais ruidosos e mais freqüentados. No confronto com as formas expressivas da arte e com os produtos da

razão ligados à esfera política, a linguagem dialética entra no âmbito público. Uma dialética adulterada mostra-se de modo evidente na parte dialogada das tragédias de Sófocles, a partir de 440 a.C. A velha linguagem dialética também é utilizada fora da discussão: os ouvintes não são escolhidos, não se conhecem entre si, e a palavra é dirigida a profanos que não discutem, apenas escutam.

Nasce assim a retórica, com a vulgarização da primitiva linguagem dialética. Sua origem também é paralela à dialética, no sentido de que já surge antes e independentemente dela, numa esfera diferente e para fins diferentes; mas a retórica em sentido estrito, com técnica expressiva construída sobre princípios e regras, enxerta-se diretamente no cepo da dialética. A retórica também é um fenômeno essencialmente oral; nele, porém, não há mais uma coletividade que discute, mas um só que se adianta para falar, enquanto os outros ouvem. A retórica é igualmente agonística, mas de modo mais indireto do que a dialética — nesta, a arte só pode ser demonstrada diretamente, através de uma competição, ao passo que na retórica todo desempenho do orador é agonístico, pois os ouvintes terão que julgá-lo, comparando sua fala à de outros oradores. A retórica é diretamente agonística num sentido mais sutil, onde se revela mais estreita sua derivação da matriz dialética; enquanto, na discussão, o

interrogante combate para subjugar o respondente, para enredá-lo com os nós de suas argumentações, no discurso retórico o orador luta para subjugar a massa de seus ouvintes. No primeiro caso, alcança-se a vitória quando a dedução é aperfeiçoada pelas próprias respostas do respondente, e portanto é sancionada pela última conclusão; no segundo caso, falta uma sanção intrínseca para a demonstração do orador, e para a conquista da vitória ainda é preciso, além da forma dialética, de um elemento emocional, isto é, a persuasão dos ouvintes. Com esta, eles são subjugados, e a vitória cabe ao orador. Na dialética, lutava-se pela sabedoria; na retórica, luta-se por uma sabedoria voltada para o poder. São as paixões dos homens que devem ser dominadas, excitadas, aplacadas. Paralelamente, o conteúdo da dialética, que em seu período mais refinado aos poucos se volatilizara até as categorais mais abstratas que a mente humana podia conceber, agora, com a retórica, reingressa na esfera individual, corpórea, das paixões humanas, dos interesses políticos.

Não é casual, pois, que Górgias, o campeão da dialética, tenha sido ao mesmo tempo um dos grandes artífices, ou melhor, um dos fundadores da arte retórica. O fato de que um mesmo homem elabore paralelamente uma sutilíssima linguagem dialética e uma linguagem retórica de todo original, mas nitidamente diferente da pri-

meira, no estilo e na argumentação, é sinal de uma mundanidade sem pudor, acompanha de modo muito natural o abandono de todo o pano de fundo religioso de que se falou. E mesmo em suas argumentações dialéticas percebe-se o sinal dessa mundanização. Os conceitos de necessidade e possibilidade, que tornam mais pedregosa a compreensão dos testemunhos parmenidianos e zenonianos, ficam à sombra na dialética gorgiana; e já se disse que a demonstração indireta pelo absurdo — que Górgias prefere — tem uma força persuasiva muito mais poderosa do que a direta.

A atitude de divulgação, falsamente elementar, caracteriza, assim, Górgias como um dos artífices da transformação da linguagem dialética em linguagem pública. Um elemento essencial dessa metamorfose é a intervenção da escrita. A escrita em seu uso literário difunde-se depois da metade do século VI e permanece ligada particularmente à vida coletiva da cidade, nas formas e nos conteúdos. Em outros casos, é em primeiro lugar um artifício expressivo ocasional, como talvez se possa dizer pelas obras de Anaximandro, Hecateu ou Heráclito. Geralmente ela é sobretudo um simples meio mnemônico, sem que lhe caiba uma consideração intrínseca. Isso também vale para a retórica, que poderia parecer ligada à escrita desde o início. Na verdade, a retórica nasceu como palavra viva, através de uma criação que as fontes comparam à escultura. Aliás, o fundo

agonístico de que falamos antes esclarece que a essência da retórica está na declamação viva. A retórica, contudo, é acompanhada intimamente pela escrita desde seu surgimento, mas isso se deve a uma simples razão técnica. Os oradores escreviam os discursos e depois decoravam-nos, após terem-nos transformado em expressão plástica. Isso porque a dosagem e o polimento do estilo deviam ser demoradamente elaborados; tampouco podia-se confiar na improvisação, se se quisesse alcançar a excelência da arte e predispor do modo mais eficaz possível o surgimento da emoção no público. Tudo isso só poderia se realizar por meio da declamação, na qual os oradores não se arriscavam a acrescentar nem a retirar nada do que haviam escrito antes. Por isso, os discursos que chegaram até nós possuem um texto que deve corresponder quase perfeitamente à forma como então foram proferidos. Essa acidental posição da retórica em relação à escrita teve uma influência muito relevante no surgimento de um novo gênero literário, a filosofia.

Quando a linguagem dialética torna-se pública, a escrita, de instrumento mnemônico que era, passa a adquirir cada vez mais uma autonomia expressiva. Platão conta que, na juventude, Zenão compusera um pequeno texto dialético contra a multiplicidade. E ainda que na obra zenoniana este texto represente uma exceção, um fragmento, ele constitui, porém, uma notável infra-

ção, uma possibilidade de mal-entendidos sobre a natureza essencialmente oral da dialética. Também Górgias colocou por escrito sua obra dialética sobre o não-ser, e era natural para ele, para o artífice da retórica, cujos discursos, como se disse, nasciam sobretudo por meio da escrita.

IX

FILOSOFIA COMO LITERATURA

Por meio das transformações culturais a que acenamos, do entrelaçamento da esfera retórica com a esfera dialética, e principalmente da gradual imposição da escrita em sentido literário, vai se modificando paralelamente a estrutura da razão, do "logos". Com esses discursos públicos, dos quais a escrita é um aspecto, põe-se em movimento uma falsificação radical, visto que se transforma em espetáculo para uma coletividade aquilo que não pode ser separado dos sujeitos que o constituíram. Na discussão dialética, não só as abstrações, mas as próprias palavras do "logos" autêntico aludem a fatos da alma, que só são captados se deles participamos, numa mescla que não se pode decompor. Na escrita, ao contrário, a interioridade se perde.

Vimos que em Górgias a dialética sugere, ao menos em parte, que se tornará literatura.

Mas é só com Platão que o fenômeno se declara abertamente. Este é um grande acontecimento, e não apenas no âmbito do pensamento grego. Platão inventou o diálogo como literatura, como tipo particular de dialética escrita, de retórica escrita, que, num quadro narrativo, apresenta a um público indiferenciado os conteúdos de discussões imaginárias. A esse novo gênero literário, o próprio Platão chama pelo novo nome de "filosofia". Depois de Platão, esta forma escrita permaneceria como algo adquirido, e ainda que o gênero literário do diálogo se transforme no gênero do tratado, mesmo assim continuará a chamar-se "filosofia" à exposição escrita de temas abstratos e racionais, eventualmente estendidos, após a confluência com a retórica, a conteúdos morais e políticos. E assim até nossos dias, a tal ponto que hoje, quando se procura a origem da filosofia, é extremamente difícil imaginar as condições pré-literárias do pensamento, válidas numa esfera de comunicação apenas oral, condições estas que, justamente, induziram-nos a distinguir uma idade da sabedoria como origem da filosofia.

Por outro lado, é o próprio Platão que nos torna possível a tentativa dessa reconstrução. Sem ele, que, no entanto, foi o autor de uma reviravolta tão fatal e definitiva, seria muito difícil perceber a ruptura com essa idade dos sábios e atribuir ao pensamento arcaico dos gregos uma importância maior do que a de uma balbuciante antecipação. Os modernos, de modo geral, con-

tentaram-se com este último ponto de vista, não obstante a significativa e límpida indicação de Platão, quando chama a própria literatura de "filosofia", contrapondo-a à anterior "sofia". Sobre esse ponto não há dúvidas: várias vezes Platão designa a época de Heráclito, Parmênides, Empédocles como a idade dos "sábios", diante da qual ele se apresenta apenas como um filósofo, isto é, como um "amante da sabedoria", ou seja, alguém que não possui a sabedoria. Além disso, e referindo-se exatamente ao valor da escrita, existem duas passagens fundamentais em Platão, cuja importância é decisiva para os fins de uma interpretação geral de seu pensamento e de sua posição na cultura grega.

A primeira passagem é o mito narrado no *Fedro* sobre a invenção da escrita pelo deus egípcio Theuth, e a doação que dela Theuth faz ao faraó Thamus, destinando-a aos homens. Theuth exalta as virtudes de sua invenção, mas o faraó contesta que a escrita é, de fato, um instrumento de memorização, mas puramente extrínseco, e que mesmo em relação à memória, entendida como capacidade interna, a escrita será prejudicial. Quanto à sabedoria, a escrita proporcionará a aparente, não mais a verdadeira. Platão comenta o mito, acusando de ingenuidade quem pensar transmitir por escrito um conhecimento e uma arte, quase como se os caracteres da escrita tivessem a capacidade de produzir algo sólido. Pode-se acreditar que os textos sejam animados

pelo pensamento: mas se alguém lhes dirige a palavra para esclarecer seu significado, eles exprimirão sempre uma só coisa, sempre a mesma.

A segunda passagem encontra-se na *Sétima carta.* Falando de sua vida e das experiências dolorosas vividas na corte do tirano de Siracusa, Platão conta que Dionísio II pretendera divulgar num texto seu a suposta doutrina secreta platônica. Baseado nesse episódio, Platão nega à escrita, em linhas gerais, a possibilidade de exprimir um pensamento sério, e diz literalmente: "nenhum homem de siso ousará confiar seus pensamentos filosóficos aos discursos e além do mais a discursos imóveis, como é o caso dos escritos com letras". Ainda mais solenemente, reafirma um pouco adiante, recorrendo a uma citação homérica: "Justamente por isso toda pessoa séria evita escrever coisas sérias para não expô-las à malevolência e à incompreensão dos homens. Numa palavra, depois de tudo que se disse: quando se vêem obras escritas de alguém, sejam as leis de um legislador ou textos de outro gênero, deve-se concluir que essas coisas escritas não eram para o autor a coisa mais séria, se ele for realmente sério, e que essas coisas mais sérias repousam em sua parte mais bela; mas se ele realmente põe por escrito aquilo que é fruto de suas reflexões, então está claro que, não os deuses, mas os mortais 'tiraram-lhe todo o siso' ".

Os intérpretes modernos não levaram suficientemente em conta essas duas passagens platô-

nicas. Tratam-se de declarações assombrosas e parece inevitável delas concluir que todo o Platão que conhecemos, isto é, o conjunto de obras escritas que são seus diálogos, e sobre os quais basearam-se até agora todas as interpretações desse filósofo e toda a enorme influência por ele exercida no pensamento ocidental, tudo isso, em suma, não era nada de sério, segundo o juízo de quem os escrevera. Mas então toda a filosofia posterior, a começar por Aristóteles, na medida em que pressupõe mais ou menos diretamente um conhecimento e uma discussão dos textos platônicos, seria ela também algo não-sério? Tal é, pelo menos, o juízo que Pratão antecipou a respeito dela, visto que toda a filosofia posterior será algo escrito. Para nossa presente finalidade restam ainda, em todo caso, duas coisas a observar: antes de mais nada, uma interpretação geral de Platão não pode prescindir do que foi dito, e, em segundo lugar, a era dos sábios deve ser contraposta à era dos filósofos, e de alguma maneira merece ser colocada acima desta.

No período ateniense que assinala a passagem de uma à outra época, o personagem de Sócrates pertence mais ao passado do que ao futuro. Nietzsche considerou Sócrates o iniciador da decadência grega. Mas é preciso objetar-lhe que tal decadência já se iniciara antes de Sócrates e, além disso, que ele é um decadente não devido a sua dialética, mas, ao contrário, porque em sua dialética o elemento moral afirma-se em detrimento

do puramente teorético. Contudo, Sócrates é ainda um sábio por sua vida, por sua postura diante do conhecimento. O fato de nada ter deixado escrito não é excepcional, consoante com o caráter estranho e anômalo de sua pessoa, como tradicionalmente se pensa — pelo contrário, é justamente o que se pode esperar de um sábio grego.

Platão, por seu lado, é dominado pelo demônio literário, ligado ao filão retórico, e por uma disposição artística que se sobrepõe ao ideal do sábio. Ele critica a escrita, critica a arte, mas seu instinto mais forte foi o do literato, do dramaturgo. A tradição dialética lhe oferece simplesmente o material a plasmar. E tampouco devemos esquecer suas ambições políticas, coisa que os sábios não conheceram. Da mistura desses dons e instintos surge a nova criatura, a filosofia. O instinto dramático de Platão o faz atravessar, como as personagens com que esporadicamente se identifica, muitas intuições totais, exclusivas, às vezes até antitéticas entre si, da vida, do mundo, do comportamento do homem.

A "filosofia" surge de uma disposição retórica associada a um treinamento dialético, de um estímulo agonístico incerto quanto ao rumo a se tomar, da primeira manifestação de uma ruptura interior no homem de pensamento, no qual se insinua a veleidosa ambição pela potência mundana, e finalmente de um talento artístico de alto nível, que se liberta desviando-se tumul-

tuoso e arrogante para a invenção de um novo gênero literário. Na tentativa de alcançar esses resultados diante do público ateniense, Platão encontra-se frente a um concorrente e adversário de notável envergadura, Isócrates. Ambos dão o mesmo nome ao que oferecem — isto é, "filosofia" — e ambos afirmam visar a um idêntico fim, a "paideia", ou seja, a educação, a formação intelectual e moral dos jovens atenienses. Ambos querem desembaraçar a "paideia" dos fins particulares e muitas vezes grosseiros que nela imiscuíram os sofistas anteriores: querem oferecer o conhecimento e ensinar a excelência. Em Isócrates, no entanto, o caminho divergente da retórica — que em Górgias separara-se da matriz dialética — distanciou-se demais da origem, e ele, aliás, chegou até a trair a essencial oralidade da retórica, dela fazendo uma pura obra escrita. No caso de Isócrates, a transformação total da retórica em literatura deveu-se, talvez, a circunstâncias acidentais, como sua timidez perante os ouvintes ou a fragilidade de sua voz. Notável, em todo caso, é a convergência entre Platão e Isócrates no que diz respeito aos fins, e até certo ponto também no que diz respeito aos meios. A vitória sorriu a Platão, ao menos a julgar pela influência sobre a posteridade: o que ainda hoje se chama "filosofia" deriva do que Platão, e não Isócrates, nomeou como tal. A superioridade de Platão consiste em ter absorvido em sua própria criação o filão dialético, a tendência teorética, um

dos aspectos mais originais da cultura grega. Isócrates manteve-se ligado à esfera prática e política — em conexão, além do mais, a interesses circunscritos e imediatos.

Assim nasce a filosofia, criatura demasiado compósita e mediada para encerrar em si novas possibilidades de vida ascendente. Apagou-as a escrita, essencial para este nascimento. E a emotividade, ao mesmo tempo dialética e retórica, que ainda vibra em Platão, está destinada a ressecar-se num curto espaço de tempo, a sedimentar-se e cristalizar-se no espírito sistemático.

Pretendemos apresentar, em sentido estrito, um quadro do nascimento da filosofia. No exato momento em que a filosofia nasce, nós a abandonamos. Mas importava-nos sugerir que o que precede a filosofia, o tronco ao qual a tradição dá o nome de "sabedoria" e do qual brota esse rebento logo fanado, é para nós, seus remotíssimos descendentes — segundo uma inversão paradoxal dos tempos —, mais vital do que a própria filosofia.